學思答問

——余英时访谈集

余英时自署

彭国翔 编

余英时作品系列



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

余英时作品系列

學思答問

余英時自署

——余英时访谈集

彭国翔 编



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目（CIP）数据

学思答问：余英时访谈集 / 余英时著 . — 北京：北京大学出版社，2013.1
（余英时作品系列）
ISBN 978-7-301-21483-1

Ⅰ . ①学…　Ⅱ . ①余…　Ⅲ . ①社会科学－文集
Ⅳ . ① C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2012）第 254860 号

书　　名：学思答问——余英时访谈集
著作责任者：余英时　著　彭国翔　编
责 任 编 辑：吴　敏
标 准 书 号：ISBN 978-7-301-21483-1/K · 0905
出 版 发 行：北京大学出版社
地　　址：北京市海淀区成府路 205 号　100871
网　　址：http://www.pup.cn　　新浪官方微博：@ 北京大学出版社
电　　话：邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62752025
出版部 62754962
电 子 信 箱：pkuphilo@163.com
印　刷　者：北京汇林印务有限公司
经　销　者：新华书店
965 毫米 × 1300 毫米　16 开本　13 印张　151 千字
2013 年 1 月第 1 版　2013 年 1 月第 1 次印刷
定　　价：29.00 元

序

北京大學出版社和彭國翔先生合作，決定為我出版一套別出心裁的「作品系列」。這一系列包括一部散文集、一部自序集、一部懷舊集，也許還加上一部訪談錄。我為什麼說，這一系列是別出心裁呢？因為其中所收都是我個人所感所思之作，與我在一般史學論著中儘量將自己放逐在外的風格，適成鮮明的對照。如果借用王國維在《人間詞話》中的概念，前者屬於「有我之境」，後者則屬「無我之境」。這「有我之境」便是本系列別出心裁之所在。

一九四九年秋季，我在燕京大學歷史系讀過一學期。燕園的師友和風景後來一直縈繫在我的心頭。一九七八年十月我隨美國漢代研究代表團訪問北京大學，其他團員當然都認為是到了北大，祇有我一個人感覺是回到了離別二十九年的母校。我清楚地記得，在我們一群人經過未名湖畔時，我還極其興奮地獨自跑到當年的宿舍（燕大第二食堂）去探望了一下。現在北京大學出版社為我刊行作品系列，我卻彷彿感到這是母校對於一個遠方校友的親切照顧。彭國翔先生費了極大的心力編選這一系列，我對他的感激不是一句尋常道謝之語能夠表達於萬一的。是為序。

余英時　二〇一二、二、十九於美國普林斯頓

"余英时作品系列"

自序

北京大学出版社和彭国翔先生合作，决定为我出版一套别出心裁的"作品系列"。这一系列包括一部散文集、一部自序集、一部怀旧集，也许还加上一部访谈录。我为什么说，这一系列是别出心裁呢？因为其中所收都是我个人所感所思之作，与我在一般史学论著中尽量将自己放逐在外的风格，适成鲜明的对照。如果借用王国维在《人间词话》中的概念，前者属于"有我之境"，后者属于"无我之境"。这"有我之境"便是本系列的别出心裁之所在。1949年秋季，我在燕京大学历史系读过一学期，燕园的师友和风景后来一直萦系在我的心头。1978年10月我随美国汉代研究代表团访问北京大学，其他团员当然都认为到了北大，只有我一个人感觉是回到了离别二十九年的母校。我清楚地记得，在我们一伙人经过未名湖畔时，我还极其匆忙地独自跑到当年的宿舍（燕大第二食堂）去探望了一下。现在北京大学出版社为我刊行作品系列，我却仿佛感到：这是母校对于一个远方校友的亲切照顾。彭国翔先生费了极大的心力编选这一系列，我对他的感激不是一句寻常道谢之语能够表达于万一的。是为序。

余英时

2012年2月10日于美国普林斯顿

學思答問　**目录**

学术何以必须自由

访谈媒体：梁燕城、刘美美（《明报月刊》）

访谈时间：1974 年

记者：无论古今中外，学术自由都是人类社会所追求的理想之一，凡是压制自由的做法，都被大多数人所否定，所以，在中国“偶语弃市”的时代、在欧洲中古神学垄断的时代、在纳粹不容异说的时代，都被史家视为暴政或黑暗世纪。请问，学术自由（包括著作发表的自由），为什么这样重要呢？是否学术非自由不可呢？

余英时：学术自由为什么那么重要，为什么非要学术自由不可，这是个很大的问题，不是举一两个理由就可以把它解决的。这样说吧，我们讲学术自由，从来不是讲绝对的学术自由，这在事实上是不可能的。我们当然想有一天可以获得完全的自由，但在现实世界里，永不会有完完全全的自由。经济学家有所谓“imperfect competition”（不完全竞争）的说法，就是说所谓完全自由竞争的资本主义经济实际上不存在，自由竞争之中仍有垄断存在。我们可以借用这个观念来说学术自由也是“不完全”的，即“不完全的学术自由”。所谓不完全的学术自由，并不是说完全没有自由，而是说自由要受若干限制。可是这个限制是来自一个自由社会本身的限制，而不是说有一个更高层的力量压制下来，不准大家发表意见。有意见不能发表，我们就说这是学术不自由。我首先说清楚这一点

可以避免一些误解。

有人以为学术自由只对于一小撮知识分子有意义，跟广大的人民群众没有关系，我想这个问题，在我们弄清楚学术自由的意义以后，自然就可以找到答案了。社会上没有完全的自由，一方面有自由，一方面有限制，这是个正常的现象。可是你们上面举的几个例子，譬如在中国有“偶语弃市”，这是秦始皇时代的事情，以及欧洲中古神学思想垄断和近代纳粹压制思想学术，这是真正所谓用政治力量或者宗教力量来压制下面所有的人，尤其知识分子，不准他们乱说乱动，乱说乱动就是违背了当时最高权威（政治的或宗教的）所订立的某种最高原则。而这种原则，在政府或教会看来则是最后的真理。既是最后的真理，当然就不容许别人再来怀疑。但在近代人看来，觉得当权者自封为最后真理的代表，不允许有学术自由，特别可怕。为什么特别可怕呢？用清朝戴震的话来说，就是“以理杀人”。被杀的人反而得不到任何同情。当权者自认为代表真理，那么任何不同的意见，他都可以压制。所以学术自由不自由，分析到最后，确是影响到整个的社会，影响到一般人的生活，不但少数知识分子自由没有了，一般人的意见也没有办法受到尊重，因为少数知识分子的思想也常常反映一般人的意见，是不是？我们看到近代社会，像美国社会、英国社会、北欧社会，比较有新闻自由的（但当然不是说有完全自由，刚才我已经说过），记者就可以反映各方面的意见。各方面人民的意见，虽然不一定很全面，但总算反映了不同的观点，特别是跟政府不同的观点。像美国的尼克松跟新闻记者交情特别坏，他认为新闻记者故意为难他，说那些他不愿意听的话。不管其中是非如何，新闻自由可以说表现了一个民主社会里面，相当多数人民的意见、不同的意见、异见。所以异见或者异端在近代社会是必需的，你说一句话，我说一句话，这当中总有

某一种有价值的意见透露了出来。

大的问题，无论是社会上的，或学术上的，不可能只有一个看法，一定有很多的看法。学术自由如果没有的话，只有最高当政的人、有权力的人来决定什么是真理，或者什么是最好的政策，这在我们来看是会带来严重的后果的。我们现代人，甚至以前古代人都骂暴政，都骂思想专制，其中一个理由就是我们认为世界上即使有一种最高的真理、最后的真理，也不见得是哪一个人所能够完完全全看得到的。譬如西方中古，大家都相信上帝。上帝是不会有错的。但上帝自己并不到人世来，在现实世界上教皇可以说是上帝的代表、教会的代表，所以，中古有所谓“教皇永不错误”（Papal infallibility）的说法。因为有教皇代表上帝而又永不会犯错误这个假定，所以教皇可以取消学术自由并且理直气壮。我们现代的人，当然比古代人头脑复杂一些，我们无法相信世上有一个人掌握了最高、最后的真理，并且永远不会犯错误。事实上，没有这样的一个人。当然，宗教真理是另外一个问题。至于政治性或社会性的真理，问题就更为复杂。因为这不是代表上帝，而是代表所有的人。现代的社会比古代社会复杂千万倍，谁有这样的本领可以综合大家的意见，成为一种最高的真理呢？这一点，在近代人可以说根本不能承认，纵使可以有这样的理想，在现实上也是完全无法办到的。

自由之所以重要又和选择有关，在于选择是和自由连在一起的。若是没有自由，那么，我们只有一条路，跟着政府走，或者跟着当权派走，没有选择的余地。没有选择的自由，从后果来说，犯了错误便没法改正。学术自由是一般的自由在学术方面的伸展，而学术研究又常常牵涉到人生的基本问题（从科学到文学艺术）。在人生基本问题上不能有选择，而且犯了错误又不能改正，这是不能想象的事，所以在理论上，今天各种社会都对它加以肯定。

对学术自由的肯定，至少表面上在今天是普遍的，我想这是大家共同肯定、共同承认的一个假定。在这个前提之下，怎样具体地解决学术自由的问题，比如说给学术自由多大的尺度，这在每一社会、每一国家、每一地区都不一定相同。但是作为一个价值，学术自由没有人可以百分之百地否定，没有人会跳出来说，我不准有任何学术自由，或者说只有我一个人代表真理。我想今天没有人会如此。最极端地，也只能说学术自由必须是有条件的，必须是在某种框框里面才能让它存在。我在一开始已讲过，即使在所谓自由竞争的社会，学术自由也不可能是完全的。所以真正的问题是学术自由的尺度究竟应该怎样来决定。让我们一开始就肯定学术自由是今天一切社会都多多少少要承认的一种普遍价值，这对我们以下的讨论会有不少的方便。

记者：请问余先生可否给我们提供一些历史上的例证，特别在中国，由于学术没有自由，曾经造成的祸害？一个政权从过去的历史而言，为什么要压制学术、钳制思想，是否有其不得不然的原因？

余英时：讲到历史上的例证，一定要照顾到两方面，就是说有学术自由，是不是有什么好处？没有学术自由，是不是有什么坏处？讲历史上的证据，只从一方面举例，挑出几个时代来，这样还不能证明什么，只有正面反面都检讨过了，发现有学术自由就带来好处，没有就产生坏影响，然后，我们才可以根据经验事实来肯定学术自由确确实实是个价值。

现在先讲学术自由有什么好处。就中国史说，大家常说的是战国时期，百花齐放，百家争鸣，为什么呢？因为在中国思想史上，在古代，学术是由政府管的，所谓王官之学，后来才演变为百家之言。这是了解古代中国学术的两个重要观念。王官之学，就是学术

由政府来控制，或者也不好一定说是控制，反正是学术是在政府手里，私人没有学术。然后到了周代，东周以后，在诸侯分立、王纲解纽情形下，“礼”也随着从中央流散到各地。礼是古代文化最基本的内容，礼流散出来的结果，就是学术终于到了私人手上。如孔子，是鲁国人。当时有“周礼在鲁”的说法，而孔子又是小贵族，所以他有机会学习古代的文化——“礼”。总之，古代贵族制度崩溃后，学术从王官转入私人之手，通过私人讲学和游学，又把王官学术带到民间来，这就是所谓百家之学之始。所以，我们讲百家之学，一定要讲儒家的孔子，因为他是第一个私学创建者。虽然有人说老子更早，不过，老子这个问题十分复杂，要作专门的考证，在这里我们不需要讨论。我们大体上总得承认，儒家作为一个学派来讲，从私人讲学的观点来讲，是完全不同于古代王官之学的，所谓百家之学，可以说是由它开始的。因此，在这一方面，孔子的出现有很重大的意义。

在古代来讲，儒家与经学——王官之学，事实上是两回事情，虽然关系是密切的。讲五经，如《诗经》，是孔子用做教本的。但五经是王官学，是古代政治的学问，而儒家之言却是私人的，是私人讲学。有私人的讲学，就开始有百家之言。这可以从《汉书·艺文志》的分类看出来，儒家跟五经是分列的。汉武帝立五经博士，并不一定表示是尊重儒家。现代人以为立五经博士了，儒家当权了，事实上却是两回事。因为五经是王官的书。秦始皇焚书，特别要烧各国史书、百家私言，至于五经则仍留在政府图书馆里面。不过，民间不准有。所以在这方面讲，秦始皇恢复古代王官之学，不许有百家之言，乃是复古，不是进步。秦始皇是目前比较时髦的问题，在这里不妨顺便谈一谈。秦始皇也不一定要消灭儒家，提倡法家，这一点以后再谈。后来 18 世纪章学诚有很好的分析。照章学

诚的说法，秦代是要恢复到政教合一的王官之学取缔百家之言。

中国历史上，战国时代百家之学大家认为是一个进步。为什么认为是个进步呢？因为提供了许多可能性，对当时政治、社会种种大问题提出各种解答，所以《淮南子》讲各家都是为了“救时之弊，应时之需”。有许多问题，每一家提出一个学术主张来，希望帮助解决当时种种困难。由于百家争鸣，这才引出新的观念。譬如说秦代用法家，如果没有百家争鸣，哪里会有法家出现呢？由王官之学一直统治下去，百家之言也永不会出现，哪里来法家呢？又如讲汉代政治思想，有所谓黄老，那就是道家，政治上的道家。政治上的道家也是百花齐放之后才有的。所谓与民休息，不要太劳民，不要让老百姓太辛苦，在大乱之后，让老百姓休息一阵子，这是中国讲黄老无为的一个重要观念。我们现在拿这两种思想做例子，可以看出来，这是百花齐放的结果，也就是说学术自由的结果。如果没有学术自由的话，哪里有新的观点出现，哪里会让你著作，让你向大众讲学呢！

我们讲学术自由，一定要牵涉到言论的自由。现代人讲出版的自由，出版自由在古代还不大有这个问题，可是古代有讲学的自由，治学的自由。治学的自由就是说大家有兴趣时可以在一起研究学问。我们看到孔子和弟子们是这样做的，孟子是这样做的，墨子也是这样做的，墨子组成一个十分严密的集团，它是超国界的。墨子自己是宋人，可是他是到处跑的，无论是大国小国他都愿意去帮忙。他有天下的观念，要各国不互相攻伐，走上太平之路。这些私人讲学的团体在当时都有自由，有言论的自由。至于出版自由，因为古代刻书是很难的，书册也很少。惠施其书五车，其实也很少，不过是些竹版，每片竹版上面只有寥寥几个字。

所以在古代出版自由不是主要问题。整个看来，我们说在战国

时期学术自由得到很高的发扬，这与后来秦代、汉代中国的统一和富强是有关系的。儒家墨家的主张天下统一，法家要富国强兵，这些是后来统一的思想基础。可是我们再接着来看秦代，秦始皇最不许民间有学术自由。至于汉代，大家都说汉武帝用董仲舒的话，罢黜百家，独尊儒术。历史上是有这样一句话，不错的，可是全部问题的真相并不是这样简单，并不是对一切学术自由加以压制。所以讲学术自由，汉代比秦代还稍好一点。

压制学术自由确是从秦代开始。但这种压制的本身也有学术思想的背景。在秦始皇时代，许多思想家如韩非，已经表示对于士的问题，要采取较严厉的处理态度。士气太高，对于各国君主，甚至后来的皇帝，便不会太尊重。相反地，君主反而要去讨好士。譬如说，邹衍到齐国，齐王要到郊外迎他，这种气派使知识分子变成一个很重要的势力，各国君主都要隆重地招待他们；譬如燕昭王，访求贤才，筑黄金台以待郭隗，这些故事是不是全可信是另一问题，但至少可以看出士的特殊地位和气焰。到了战国末期，特别是各国游士的互相援结，使得士气太高，政治上的影响力太大，这是当政者不喜欢的。例如《孟子》上讲到公孙衍、张仪，说他们“一怒而诸侯惧，安居而天下息”。这样的话可能是夸张，一个人不能有这么大的威风。不过，也可见当时的知识分子是可以兴波作浪，他们有很高的社会声望，可以影响到政治上某些方面。

我说影响到政治上某些方面，意思是说，并不限于外交一项，政府要推行一个政策，知识分子也会加以批评。所以，秦始皇时代有所谓“以古非今”。上面有政策定下来，大家就举出古代各种例子，批评说这个是不应该的，那个是错误的；或者是“偶语”，就是大家私下聚在一块骂。这种骂我相信也是有的。所以，士的自由，发展到后来影响到政治上的安定。因为影响到政治的安定，所

以秦始皇决心加以收拾。今天不能讲太多历史，不过我们可以找到很多证据，说明当时言论自由，对于政治的稳定，确有一定的威胁，尤其在秦始皇统一之后。秦始皇觉得学术自由对他的政府没有什么好处，所以要加以控制，要恢复“学在官府”的旧办法。当时统一思想不限于政治方面，在学术方面也有这个要求，譬如《吕氏春秋》就是想要综合各派思想，因为思想界太乱了。但思想上的统一是很难的。大家各有各的意见，各有各的说法，怎样才能统一起来？如《庄子·天下篇》就说“天下大乱，贤圣不明，道德不一……百家往而不返，必不合矣”、“道术将为天下裂”，就是学术太纷歧，不能回到原来的“统一”（unity），不能回到原来的和谐，才发生这种感叹。所以我们讲战国时代的学术自由，也许到了孟子、庄子之时，已经有些流弊了。因此逐渐发生思想统一的要求。这个要求采取两个方式，一个是用政治力量来统一，这在秦始皇是成功的；一个是想在学术上综合。早期的《吕氏春秋》，稍后的《淮南子》都有这个综合意义，综合之中自免不了也有折中。学术上的统一只能通过综合和包容来进行，这和用政治强力来统一思想不同。这些话是要说明秦代的焚书也是有历史背景的，不是秦始皇一个人忽然发此奇想。另一方面是对于士——游士，也要管制，因为他们常常“捣蛋”。

我们可以这样说，由于有学术自由，因此才有战国的百花齐放。许多新的观念都出现了，并且实际地发挥了作用。我们可以承认秦代对中国有贡献，承认统一是好的，法家的政治理论也有其正面意义，但我们必须记得这些都是百花齐放的结果。那么，这样说来，学术自由的好处已是史有明证了。再说，没有学术自由有没有坏处呢？我们也可以举几个例子。过去有些历史家说秦汉两代在学术上太专制了，其实在思想上的专制秦汉不及后来的明清。大家又

说汉代尊崇儒家，以儒家的价值为价值。儒家定于一尊后，中国学术思想从此没有了活力。姑不论这个说法可不可靠，至少汉武帝不是第一个提倡儒家的帝王。我再补充一点，最近看到几篇内地的文章论非儒尊法。我想有一点我们一定要弄清楚，秦始皇不仅政治上运用法家，并且在社会观念方面同时也利用儒家。我说他利用儒家，并不是说他曾采取儒家的封建论，而是说在社会统治方面，秦始皇利用儒家。我们看他的本纪，他到处跑，走遍天下，到每个地方便刻个石碑，留作纪念。从他留下的刻石可以看出来，他主张贞节，主张孝道，这是他接受儒家思想很明显的表现。这一点郭沫若早就讲过。不只郭沫若，远在17世纪顾亭林也已特别指了出来，可见秦始皇也有他儒家的一面。因此一般的说法以为秦始皇思想里只有法家，没有儒家，显然和当时事实真相不符。当时百花齐放的结果，各家思想交流，不会有百分之百的什么。你要讲秦始皇是法家，可是他下面的儒生博士还是很多，比如伏生，他后来在汉代传《尚书》，也是秦博士。李斯、韩非是法家，但是他们又是荀子的弟子。荀子当然是儒家，荀子思想里也有法家的成分，所以事实上没有纯法纯儒。因为学术自由流通的结果，这是不可能的。换句话说，我们不要把天下事情，都看得全是黑的，或全是白的，没有这样简简单单的事。秦始皇你说他是法家，在某些方面确是如此，你说他是儒家，在另外一些方面他也有儒家的成分。在政治上他偶语弃市，这是儒家吗？这当然不是儒家，而是法家，他以吏为师，这又是古代政教合一的旧传统。在社会思想方面，他却是儒家，譬如讲贞节、孝顺这一套。从这些地方可以看出秦代社会的复杂性。秦代政治引起的新问题之一，就是在学术上不再给人自由。不给自由，结果怎么样？就是学术思想贫乏化。

秦汉的政治压力，在学术思想上有什么后果呢？这主要是表现

在知识分子不敢对政治的问题正面发言。如果发言，就得要用歌颂的方式。就以汉赋来说吧，汉赋是铺张的、冗长的。赋的主要用处就是歌颂皇朝，歌颂统治者。（当然，其中也偶有讽谏的意味。）现在大家捧王充，说王充有批判精神，他怀疑孔子，怀疑孟子，批孔，刺孟，怀疑古书的可靠性，所以有《书虚篇》。但是他也如其他汉代知识分子一样，主张歌颂皇朝，因此又有《须颂篇》。连最有批判精神的王充都不免如此，其他可想而知。为什么要歌颂当代？王充说歌颂当代是知识分子的责任。这就是学术上没有自由，政治控制学术所产生的必然后果。所以知识分子歌颂皇朝，歌颂当代政治，从秦汉学术自由消失以后便逐渐形成一种传统。这个传统在中国历史上可以说是有很深远的影响。我不是说歌颂当代就一定要不得。王充说，为什么不应该歌颂本朝呢？如果本朝真好，就可以歌颂。可是，如果政府只容许歌颂，不容许批评，那么，新的思想永远不能产生。

我说秦汉在学术专制、思想专制上不及后代，最明显的例子是明代、清代。大家讲文字狱，都讲清朝的文字狱，其实明代的文字狱也不少。顾颉刚曾有文章讨论过。尤其明太祖这个人，影响很坏。现代人骂的八股文，骂的用朱注四书取士，便是在明太祖手上确定下来的。虽然科举考试以朱子《四书集注》为标准，其实在元朝已开始了。明太祖强调朱子四书的重要性，可以说还有一个原因，就是注四书的那个朱夫子与他是本家。这个原因今天听来很可笑，其实古已有之。唐代尊老子，封他为玄元皇帝之类名号，因假定老子是姓李的，跟唐代的皇帝是本家。古代的人认为本家是很重要的。朱元璋绝不是什么儒家的人物。他是个很怪的人，也许可以说一方面是一个非常特殊的人才，另一方面也是一个极不负责任的领袖。他的许多作为现代已有人研究过了。吴晗的《朱元璋传》是

写得相当生动的一本书。从这本书可以看出来，朱元璋这个人对学术自由是绝对不容许存在的。他最怕的就是孟子，他最恨的也就是孟子。他到了孔庙见到孟子像，就要拆掉。为什么？因为孟子说“君为轻”，这还得了？《孟子》这部书在朱元璋时代删改好多次。据学者研究，删改有近百条之多。因为《孟子》书中具有现代认为近乎民主的思想，譬如“民为贵，君为轻”这一类的观念，他又讲“闻诛一夫纣，未闻弑君也”，这是西方政治思想史上所谓tyranicide。这一类观念在《孟子》里相当的多。可是朱元璋认为这些都是《孟子》书里面的坏东西，一定要删掉。所以根据近人校勘的结果，发觉所删的全是我们所谓的民主思想。这可以看出来，朱元璋对学术自由是有意的控制，对古代典籍则进行审查，而审查的主要目标，就是要消灭民主观念，使人不得怀疑君权至上。明太祖的摧残学术自由，给中国历史、社会和文化带来很多不好的后果。有人说明代两三百年政治不上轨道完全是由明太祖一手造成的，其实何止政治方面，学术文化方面一样也有坏影响。因为他的控制压迫，使知识分子更没有发挥创造力的余地，多数人是在写八股、考科举中消耗了一生。所以明亡之后，有人写了一张帖子，说大明江山一半是由八股文断送的。在这种情况下，知识分子真是没路可走，你要走到反对的路，或者你从下面造反，加入白莲教，但这是大逆不道，要砍头的。或者你想在思想方面有所创新，在明太祖时代是绝对不容许的。不单明太祖不容许，稍后在明朝也不行。明代开始有所谓明伦堂卧碑，卧碑上列的很多条戒律可以看出明代对知识分子有特殊的控制，如生员不许向政府建言，就是说知识分子不能干涉政治，没有言论自由。卧碑还特别要生员监视自己父母，如有胡作非为便当加以劝止。这个卧碑到清朝变得更厉害了，生员不但不许提意见，更不许结社。但另一方面，如果知识分子听话，政

府可以养你，给你钱，给你奖学金，还可以给你官做。明太祖运用太学生也是出名的。明初监生（国子监的学生）很受到优待，可是这种优待，是要你去做工具，做爪牙，你只能照他的指示去办事。例如监生到各地去丈量，在中央编土地册、户口册等等，为什么这样大量用监生呢？因为明初官员数额有限，又经过好多次政治风暴，清除了不少人，所以只好用年轻学生来搞政治。在政治上用小孩子，可以说是从明太祖开始的。明太祖利用知识分子又同时防范知识分子，一方面以高官厚禄来收买你，一方面拿严刑酷法来控制你。你要听他话，那么你就有好处；如果你不听他话，那么，结果就会弄得家破人亡。明代的文字狱和控制知识分子绝不在清代之下。

大家以为清代统治者是满洲人为了防汉人革命，才有专制，在异族统治下，中国知识分子才没有自由，中国才没有学术自由。事实上，这个说法是很不可靠的。如果我们肯撇开民族的偏见，撇开大汉族主义的观点，撇开汉族自大的观念，然后整理历史，我们可以发觉清代的皇帝不一定比明代差。"文化大革命"以前，内地出版的《历史研究》上有篇文章是研究康熙的，我已记不得是谁写的了，但写得相当好。康熙有他的长处，在中国历史上是一个少见的好皇帝。当然，康熙统治的六十一年内，也发生了文字狱，发生许多不好的事情，不过就皇帝讲，明太祖没有康熙好。明太祖本身当然有功有过，可是从改善一般人民的生活来说，就比不上康熙。至于雍正就此他父亲差多了。他用各种阴谋夺得帝位，所作所为十分残酷。不过，他也很能干，这是可以肯定的。今天我们看到明清档案，雍正的手批有很多保留了下来，可以看到他对每件事情都是很费心的，是用思想的。至于他在压迫知识分子方面，是不是特别厉害？我们可以说是比康熙厉害得多。不过就清代两三百年而言，知

识分子的遭遇是不是一定比明代的知识分子悲惨，则尚待进一步研究。我们认为清代特别专制，是受了近代中国人反满的影响。由于政治上的需要，清末知识分子大量宣传清朝文字狱。这个说法现在是每个人都接受了，根本就不再怀疑。如果让我作客观的评判，是不是清代一定比明代坏得多，更没有学术自由，这个问题至少还需要考虑。例如，在明代中叶，王阳明是一个最有创造性思想的人，也是明代思想界的中心人物。可是王阳明的思想，在当时就受到很大的压迫，后来16世纪时张居正封闭学校，王阳明一派的讲学就受到很大影响，所以明代不一定比清代有更大的学术自由。当然，清代中国人在民族意识上受压迫，清王朝在民族意识上确确实实给中国人很多痛苦。可是在这一点以外，在一般学术来讲，如果离开民族意识不谈，不骂夷狄，不谈夷夏问题，就并不见得比汉人政权更专制。因为一谈夷夏问题，满人就有一种“心理结”（complex），怕汉人看不起他们，怕汉人要起而反抗。所以在这方面讲，清朝是更压迫学术界的。不过我们今天讲学术成绩，讲到清代，我们还有许多花样可讲，在学术史上还占上光辉的一页。可是讲到明代，除了王阳明一两个例外，除了理学是有光彩的以外，学术研究方面，明代没有清代那样有活力。我们说专制政治压迫学术自由，在中国历史上，我们必须以明清两代为例子。至于宋代，那是比较好的，唐代也是比较开放的，六朝更是比较自由。但明清两代所产生的后果，直到今天仍没有完全消失。

整个明清两代在学术方面给知识分子很少很少的自由，这就养成知识分子一种逃避现实的心理。就像在清代大家搞考据，搞小考证，搞校勘，搞那些不牵涉到思想性的东西，清代学术绝大部分是不直接触及思想问题。只有少数例外，譬如戴震，他除了考证工作以外，在思想上亦有发展，但多数人不能这样。另外一种是走现实

主义的路，所谓现实主义的路，就是写八股、考试、做官，而并不想在思想上有创新。所以在思想创新方面，清代及明代都比较逊色，并且有很明显的退步。搞学术的人是躲到小圈子里面，像钱大昕、王念孙、王鸣盛这一批人，平时逛逛琉璃厂的书店，彼此交换一些考证的心得。这些人多数在清朝中央政府里做不大不小的官，有闲时候，去逛书店，去研究学术。他们的研究是不涉政治，对于当时政治漠不相干。所以有一个人，已经是到了清朝晚期，叫沈垚的，写过一些考证文字，他就指出士大夫对天下事情都不关痛痒。不关痛痒是知识分子的麻痹症，这是大病，是从没有学术自由而来的。明清两代的政府基本上是不让知识分子直接涉及政治，也使他们不敢直接批评政治。譬如我刚才提到的卧碑上，不准读书人有言论自由，不准有结社自由，这在清朝是特别明显的。另外一方面，明清两代，尤其明代有一个更坏的现象，就是有教条主义，所谓教条主义就是说皇帝的圣谕要在各省各县去念，这就是所谓明清的乡约。乡约本来是在宋代开始的，原先是一个好的事情，是各乡人的自己组织，自由结社。其目的在互相鼓励，道德上互相勉励，经济上互相帮忙。这样一种民间的组织，一旦专制政府拿过去以后，就变成什么呢？就是地方上的长老要宣读圣训，就是皇帝说的话。用今天的话说就是“语录”。把皇帝的圣训念给老百姓听，每家都要听，这也是从明太祖开始的。明太祖有三篇“语录”，就是《明大诰》。《明大诰》当时规定天下每一户都有一套。明太祖说这是“臣民之至宝”，谁要没有这部书，就必须“迁居化外，永不令归”。这是明太祖的“语录”。谁要犯了法，只要藏有这本东西是可以减刑的。这是历史的事实，并不是我造出来的。《明大诰》可以说是14世纪时候的中国《圣经》，14世纪时《圣经》是不是比《明大诰》传播得更多，恐怕还是个问题。我想中国有那么多的人（当时或许

已有一亿人口），《明大诰》数量想必可观。如以五口之家计算，也该有两千万部了。用政治的力量强迫人民读皇帝的书，这是中国特有的传统。有一年全国有十九万研究大诰的师生都到首都（南京）去聚会，回去时每人赐一部钞本大诰，那一年考试题目就是从大诰中出来的。试想想这是何等伟大的场面！明太祖《明大诰》台湾好像有家书局把它排印出来了，这是很难得的。我们不妨找来看看，因为可对我们有很好的启发。文章是朱皇帝自己写的，有些地方半通不通的，有些地方则非常粗暴、非常残酷的，但有些地方是有相当的说服力，并不全是乱说的。《明大诰》真值得好好研究，现在研究得还不够。更有趣的是，这部书因为本子太少，现在已几乎找不到了。可以看出来，用政治力量强迫大家学习皇帝语录，即使可以维持一段短时间，究竟不会太长。到了清代，到了民国，《明大诰》早就变成绝版书、善本书（rare book）了。我想靠政治力量来保持思想界的统治地位是很困难的。

总结地说，明清压制学术思想自由所带来的灾害，是学术与政治脱了节，是知识分子缺乏创造力。我们今天骂一些知识分子逃避现实，其实在明清两代更是如此。明清的知识分子已缺乏了古代中国士大夫那种气概，所谓士大夫气概，就是范仲淹说的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，这是士大夫精神，以天下为己任的精神。以天下为己任这句话，在明代及清代都是存在的。为什么没有人能做得到呢？简单得很，皇帝不许你有这种自负。最有名的例子，是乾隆皇帝读到宋朝人说宰相以天下为己任这句话，就大动肝火。他认为天下是由皇帝管，岂能容宰相如此擅专？所以，我们可以看出来明清两代高度专制的结果是使知识分子失去古代士大夫的风格。顾亭林说过：“天下兴亡，匹夫有责。”匹夫都有责，更何况是读书人呢。在明末清初，政治压力稍松的一段期间，少数读书人

还很明显有这种气概，如顾亭林、黄梨洲。黄梨洲送万季野去北京时写的诗说："不放河汾身价倒，太平有策莫轻题。"这是士大夫的以道自任和自重。可是到了后来，特别是乾嘉学派兴起以后，连最好的几个人，也看不出有士大夫以天下为己任的气概了。戴震虽然比较例外，还关心人民疾苦，还能承接古代知识分子优良的传统。但是一般知识分子，除了读书做官之外，是不太关心社会了。无论是乾嘉考据，还是稍后的经世学派，都产生不出像黄宗羲《明夷待访录》这样的著作。这可以看出来，学术思想必须能自由发展，否则新的观念、新的设想是永远无法出现的。这一部分也许讲得太多，不过，由于举例的关系，不能不讲得详尽一点。

记者：现在有些论调，反对有学术和思想上的自由，说这些话的人，亦有本身是知识分子，普通的理由有二：（1）所谓学术与思想，是少数读书人的事，自由或不自由，与大多数人民无关，与人民的苦难福乐无关，我们应该关怀大多数人民的福乐，不应该只为少数知识分子争取什么学术自由；（2）要国家强大，就要统一思想，统一意志，组织起来，集中起来。学术思想的自由，徒然造成思想纷扰，意见散漫，力量分散，因此认为钳制学术思想是国家强大的一个必然措施，请问对这两种看法，有什么批评呢？

余英时：有人反对学术自由，认为知识分子所重视的学术思想，是少数读书人的事情，学术自由不自由跟大多数人没有关系，我想这一点要好好再考虑。这种反对，照我对第一个问题的答案来看，一定是有条件的，绝不会无条件地反对一切自由。我们举一个例子，卡尔·曼海姆（Karl Mannheim，1893—1947）有一本书——《意识形态与乌托邦》（*Ideology and Utopia*），很有名的一本书，讲思想与社会的根源的问题。学术思想是有不同，但绝不是少数人的

事。照知识社会学的研究，像卡尔·曼海姆认为不同的思想，正是代表着社会各方面不同的力量，但不一定是阶级。因为如果一个思想只代表一个阶级，这个说法是太机械了，事实上不是这样。例如今天内地也讲人民内部的矛盾，也讲无产阶级有内部矛盾。为何有内部矛盾呢？人民内部矛盾就是指内部不同的思想，恐怕未必限于无产阶级和资产阶级的两条路线的斗争。同是人民，为什么还有正确与不正确的思想问题？正确与不正确从哪里来？这个问题并不好回答，不能简单地推测到某些已被推翻的阶级，在思想上仍有残余影响这一点上去的。我们可以举出无数的例子证明，无论地主阶级也罢、资产阶级或无产阶级也罢，都还是有很不同的思想，绝不是只有一种思想。因此，说一个思想或一派思想只能代表一个阶级绝非事实。

至于说，学术思想是不是少数读书人的事，我看绝对不是。因为有些读书人的思想，表面上或与现实没关系。但深一层地分析，这种表面与一般社会无关的思想仍可找到它的社会根源。照知识社会学看来，任何一个思想，都直接地或曲折地反映现实的某一部分，或者反映某一部分人的要求。尤其是社会思想、政治思想、经济思想，牵涉到社会上所有的人。思想家对这些方面的不同观点多少代表某些集团的要求。我们叫它集团不叫它阶级，因为每一个阶级还可分做很多小集团。如果一个人关起门来，完全不接触现实，在象牙塔中玄想，这自然只是少数知识分子的事。但这样的人也根本谈不上有什么自由的问题了。一般而言，我们说学术自由、思想自由，都含有社会行动的意义在内，尤其牵涉到发表意见的自由。一般人或者说受教育少的人，他们一样有观念要表达出来。古代的表达方式当然是语言和文字，今天科学进步了，还有各种机器，如广播、电视之类，帮我们传播观念。有话可以表达出来就是利益受

到了照顾。某些个人或团体要对共同的问题或政府的政策发表批评，是想社会大众注意到他们的利益。学者、思想家发表系统的见解或研究结果则是更高度地、更综合地、更全面地反映社会上某个或某些集团的要求。因此知识分子的某些思想看起来尽管很抽象，但是用知识社会学的观点来看，也都是有其一定的社会的根源，绝不是孤立的、个人的私见。知识社会学的兴起，虽以曼海姆为起点，但追根探源，仍然可以说是马克思的贡献。马克思在这方面的分析，是相当深刻的。

至于说学术自由只与少数读书人有关，这个论调很不通。譬如我们讲到专门的知识，物理学、化学、数学、病理学或心理学，在其中某一部分的研究未得到定论之前，必然会有几个不同的说法或假设，这些不同的说法，是不是牵涉一般人的生活呢？在当时显然不相干，但后来一定发生密切的关系。譬如在物理学上最后发现某种真理，即几种假设经过竞争之后，其中有一种说法证实了是真理。当这个科学真理可以应用时，谁能说它和社会上一般人民的生活没有关系呢？在此之前，在研究讨论的阶段，当然可以说只牵涉到少数物理学家，与其他人的自由无关。但当时没有关系，后来都有关系了。试问我们应不应该给物理学家以假设的自由，让几个不同的假设在学术上自由竞争呢？因此，这个问题不是这样简单的。

所以我们不能说学术自由只关涉少数读书人，而与社会一般人毫无关系，对一般人没有影响。表面上当然没有影响，可是如果学术自由丧失了，那么一切科学的发明就根本不可能。假定有两个社会或国家，一个允许学术自由，一个不容忍这种自由，那么在科学成绩上说，不自由的一定比不上自由的。如果这两个国家是敌我关系，那么科学落伍的一个连生存也会成问题了。譬如现在骂苏联，

如果苏联有比较大的学术自由，也许它的科学就会有比较大的成就。我们没有这个自由，我们就只有比较小的成就。（当然这只是假定，并不是说苏联真有更大的自由。）

在长期竞赛的情形下，其结果自不问可知。这样看来，学术自由对社会没有影响吗？当然有影响。这一点，我看不需要太多的话去解释。否定学术自由的价值，在中国说，乃是知识分子在政治上讨好取容的一种说法，是知识分子的“自我取消”。因为这种调子主要是知识分子唱出来的，并不代表人民大众的意思。人民大众没有说：你们知识分子的自由与我们不相干。正因为说这些话的人都是知识分子，所以我叫它作“自我取消”。但是从历史的观点看，知识分子的“自我取消”由来已久。也可以说明清以来，知识分子丧失了学术自由以后，为了适应巨大的政治压力，骨头慢慢地变软了。他们不再有以天下为己任的气概了。

第二点是关于国家强大，就要统一思想，统一意志，这也是我们听了几十年的老话。30 年代到 40 年代时，国民党要统一，所以提倡一个思想、一个意志、一个主义、一个领袖，党外无党，党内无派。当时国民党里面有少数人就是这样叫的。国民党这样叫的时候，当时民主人士、进步人士则拼命地攻击。这是以前的情形。可是天下事妙得很，今天目标转了，对象换了。以前认为错的，现在却变成是对的了。今天高唱统一意志、统一思想的知识分子也许根本不知道，近代中国讲统一意志、统一思想，是由国民党开始的。当时的知识分子，尤其是左派的讲民主讲自由的知识分子，对国民党最不谅解的一点就是它压迫学术自由，用一党一派的思想来笼罩全国。可是今天，大家却觉得学术自由可以牺牲，要统一意志、统一思想，才能使国家强大。这真是三十年风水轮流转。这一点不用我多说。我只想请大家看看 30 年代的《生活周刊》和 40 年代的《观

察》杂志，看看那些反对统一意志、统一思想的言论，就很够了。

至于说学术自由导致意见散漫，力量分散，这话也不能说没有理由。如果每一个人一个意见，一盘散沙，诚然是没有力量。但怎么样才算力量？怎样才算统一思想？统一思想，照我刚才提到的卡尔·曼海姆的说法，叫做综合（Synthesis）。这个 Synthesis 就是要把不同的意见归纳到一种最高综合。照卡尔·曼海姆的说法，这工作要永远不断地做。因为社会上不断有新的现实，因此也必然会有新的观点出现。各种不同的新观点需要随时求得一个最高的综合，使多数人的利益都受到照顾。这是知识社会学的说法。但是这种讲法的综合，不是说由一个人来做，而是要由很多的学者、思想家来共同不断地努力。如果由一个领袖来做，那只是领袖个人的意志，不是大家的意志，那是以他的意志为大家的意志，以一个意见代替所有的意见。这事实上只能叫做“一统”，而不是真的“统一”。若用辩证法来讲，这是一种“正”，并不是一种“合”。所谓正反合，“正”是一个人的意见或少数人的意见。这个意见还没有经过批判，没有经过研究。如果立刻就要大家接受，这是中国传统中的“定于一”。

其实，这只是“正”的一面。另外一方面，我们真正需要的是刚才讲的 Synthesis，即卡尔·曼海姆讲的综合。也就是经过批判，经过广泛的讨论，经过研究之后，我们大家得到一种结论，得到一个差不多是共同的意见。可是，这个讨论、批判的过程，是“反”的过程，就是正反合的“反”，“反”的过程必须假定学术自由，没有学术自由、思想自由，就没办法“反”。今天如果我是最高统治者，我说一句话，发表一个意见，不准人家讨论、批评，就要人接受，那么我并不是统一了所有人的意志，我是把一己之见强加诸他人罢了。在巨大的政治压力之下，无论古代或近代，个人都是微

不足道的、渺小的。他没有那样坚强的意志反抗到底。那本著名的小说《1984》对这一点描写得十分深刻。我们在这本书里可以看到，再坚强的个人意志，也抵抗不住巨大的集体政治力量的摧残。《1984》所描写的情形，有的地方正像是为中国“指鹿为马”那句成语作近代注释。“指鹿为马”又不幸是秦代赵高的故事，这就更值得我们警惕。我不反对有统一意志、统一思想。可是这种统一必须是辩证法的“合”，而不应该是“正”。因为只有“合”才产生力量。这是我的一个简单看法。

记者：马克思认为，上层建筑总是从属于下层基础而发展的。一切文化、学术、文学、艺术、思想都是以经济结构和生产关系而决定的，因此以这个理论，列宁又说，文学艺术是整个革命事业的螺丝钉和齿轮，而毛泽东则引列宁的理论，《在延安文艺座谈会上的讲话》重申文学、艺术及其他上层建筑，要为无产阶级革命服务。请问对此看法，余先生有什么意见？

余英时：所谓上层建筑被下层基础决定的说法，固有一定的理由，因为在不同的时代确有不同的思想，这些思想多少可以反映当时的社会状态。但是上层建筑被现实社会所决定，并不是一对一的、简单的、机械的关系，我所了解的马克思主义并没有这样机械式的看法。马克思主义讲思想掌握了群众，便变成物质力量，又说哲学的任务是要改变世界。换句话说，上层建筑领域内的东西，一旦被人接受了也可加强下层基础，而不再是单纯的上层建筑了。这里可以看见思想的能动性或主动性。当然牵涉到自由与必然的问题，这方面哲学家讨论得很多。我记得十几年前西德尼·胡克（Sidney Hook）编过一部书《当代宿命论与自由》（*Determinism and Freedom in Our Own Times*），里面的文章专门在哲学上及其他方面

分析自由与必然的关系。其中对正统马克思主义关于意识与存在问题的内在矛盾和困难，有所摘发。

现在我们不能深入地讨论哲学问题。让我们回到你们提出的列宁和毛泽东关于文艺问题的说法。毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》，我曾看过，但它强调的问题之一是在党的文艺路线下如何争取团结党外文艺工作者。这大概是 40 年代的方针，因为当时走抗日统一战线政策，所以小资产阶级作家和资产阶级作家虽然想法不一样，但只要同情革命，都可归并到共产党旗帜之下，共同从事抗日文艺活动。这一点在今天讲，已经是明日黄花了。文艺是革命事业的齿轮和螺丝钉，毛泽东就引用了这句话并加以发挥。但毛泽东也承认在政治标准之外还有艺术标准，除了普及之外，还有提高艺术水平的问题。如果艺术另有标准（哪怕是次一级的，服从于另一更高的标准），那就不能不给作家以适当的自由和自主。否则永远照本宣科，怎么可能再有什么提高呢？严格地讲，自由与必然，我们当然要追溯到黑格尔甚至中古神学中的自由意志论。马克思主义的讲法又要以恩格斯的《反杜林论》最为典型，《反杜林论》第十一章就讲自由与必然的关系。最简单的方式，就是说，所谓自由就是认识必然，掌握规律。这种讲法在中国亦不是没有，中国讲道德修养，“道”是必然的，是最高规律。孔子说“从心所欲，不逾矩”，这两句话要连在一起讲，从心所欲是自由，但并不是想怎么想便怎么想，要不逾矩，就是还有规矩，这是必然。自由和规律当然是连在一起的。这个道理很简单，中国孔子两千多年前便讲过这样的话。又如孟子说“大匠能与人以规矩，不能与人巧”，这里“规矩”即是规律，“巧”则是自由，是运用规矩到圆熟的境地才有的自由。孟子这句话后来被应用到文学创作方面，更应该和马克思主义的理论联系起来看。世上的事物当然有规律，但有些东西的规

律并不容易掌握到。譬如对自然，我们在科学上还在摸索，但比古人已有很大的进步了。

为什么我们今天才能上月球呢？因为我们对自然规律掌握得多了些。科学成就少，便没办法上去。我们认识的规律愈多，我们便愈有自由。可是规律和自由并不完全是一回事。掌握规律可以使我们获得自由，这是不错。譬如说，掌握了现代各种科学的规律之后，我们便能上太空，登陆月球。但是我们要上太空、登陆月球这个观念本身，并不是由使我们能上太空的科学规律决定的，也就是说这个观念本身可以看做是一个自由，和科学规律不在同一层次之上。再举一个法律上的例子。如果一个人因为神经错乱而犯了杀人罪，由于他是在心理上被决定了的，法律可以判他无罪。这就是说，他杀人时丧失了理智，并不是自由的。所谓心理上被决定，是假定人通常是理性的（rational），一旦他在非理性（irrational）或不正常（insane）状态下做了错事，如杀人，他是没有自由意志的，因此他对他自己的行为不必负法律上的责任。这条法律的用意本来很好，但也不免有人会利用它来进行犯罪而逍遥法外。这个例子可以说明两点：一、法律上，一般仍然肯定人在正常状态下有自由的意志；二、也有人明明是自由的，而硬说自己是被决定的。可见自由和决定之间很不容易划清一道界线。把这个说法引申到文艺和革命的关系上来，我们也可以说，即使我们承认文艺是革命事业中的齿轮和螺丝钉这个大前提，我们还得要问：谁来决定在某种革命的特殊要求下制造某种特殊形式的文艺螺丝钉呢？譬如胡风所说的“五把刀子”究竟应该由谁来决定？怎样决定？就算“刀子”是必要的，那么为什么是五把，而不是四把或六把呢？所以追问到最后，总有一个层次要触及主观判断的问题，也就是自由的问题。我想，我们恐怕不好用列宁那句话轻率地或粗暴地抹杀文艺创作自由

或一般的学术自由吧！

问题尚不止于此。我们如果把决定论逐层升级，最后我们当然可以得到“一切都是被决定”的结论，那当然根本就没有所谓自由的问题。但如果是这样，则一切限制或压迫学术自由的努力都变成不必要的了。因为一切错误思想、错误路线也都非被决定的不可。并且，我们压制学术自由的主观努力，其本身也是被决定的。主观努力既是被决定的，它就不可能是真的主观，而只能是盲目的。这就变成了恩格斯所说的哲学家的“假意识”（false consciousness）了。再换一种说法，认为自由是掌握了规律的结果。我们还得要问，在未掌握规律之前，在寻求规律的过程之中，我们有没有自由呢？需不需要自由呢？你当然可以说，我们寻求规律的自由，它本身也是规律所给予的。那么我们不妨把这个论证也逐步上推，逐层升级。最后我们依然得承认，无论我们的始点在那里，我们最初总得有一点自由才能找到初步的规律。所以没有自由便无法摸索到规律，以获得更高的自由，这一点似乎从来没有得到应有的注意和强调。我们可以承认，文明的进步是由于人类不断地扩大对于规律（自然和社会）的认识和掌握。规律掌握得越多，我们就有更多的自由。但是这种进步是规律给我们的呢？还是自由给我们的呢？我相信是自由给我们的。我们要有分析研究的自由。那么，我们争取学术自由，也可以说就是要争取掌握规律的自由。我们强调学术自由的重要性，其最基本的原因就在这里。

记者：另一种反对学术、文艺有自由的理由，其看法是从资本主义社会的现象而来的。其一是资本主义的学术常常与现实脱节，与人民大众无关，与建设国家无关。其二是，资本主义社会的文学艺术（包括电影、出版物等）大都流于庸俗、无聊、灰色、苍白，

而其目的纯为赚钱。这两种看法是相当普遍的，尤以后一点实使许多青年感到失望，更赞成“社会主义”对文化、学术的“统制”政策。可否请先生分析一下这个问题？

余英时：资本主义社会里的自由会带来不好的后果，像你们指出的两点，基本上我很同意。可是，美国和其他西方国家黄色泛滥以及没有意义的作品的流行，真想要控制也很费斟酌。就是说，你要禁止某些东西，控制某些东西，结果会有副作用，那么连好的也一起禁掉。你要容许一点自由，那么坏的却又跟着一起来。等于说，一个园丁种草，你想一根杂草都没有，便会连好草也一起铲掉，你要说把坏草除掉，小规模亦不是做不到，但是大规模地、彻底地做就有问题。譬如在全国范围内来立一个法，只能容许某些正当的自由，不容许不正当的自由，这在法律条文上，便费尽脑筋。而就一般社会来讲，善与恶总是常常竞争的，所谓“道高一尺，魔高一丈”。无论你立了多严厉的法，商人为了赚钱，他总可以想出种种办法，钻法律的漏洞。所以黄色无聊的东西怎样能够不出现？但这个问题我们又不能只看一面，美国资本主义社会的自由也有它可取的部分。例如在学术研究上出版了许多好的东西，我们也要看它好的一面，你不要只看它黄色的灰色的一面。

我们不好说黄色灰色的书刊和电影便代表了美国的整个出版事业和文艺界。其实，并不然。我们要看它的科学杂志、学术杂志，以及许多平装本（paper back）的书，价钱比较便宜，本身亦有很高的学术价值，可以不断提高社会上的知识水准。所以就言论自由、出版自由说，坏的一面固然是有，好的一面也不能忽视。怎样把出版事业变为更有意义，当然是很重要的事，但解决之道，并不是完全取消出版自由。完全取消出版自由，固然不再有黄色泛滥问题，但也许还有其他什么色的问题。过分控制也会产生因噎废食的后果。清规戒律太

多，作家将不知从何落笔，以至大家都不敢写东西。即使写出来，也因为顾忌太多，本来的创作构想也早已变了样子。自由与控制之间没有清楚明白的答案，其中的利弊要看我们自己怎样选择。

从另外一个角度说，社会进步，政治进步，国家有确定的文艺政策，也不见得可以保证伟大的甚至够水准的作品一定出现。我们请看看，近几十年来，有什么伟大的作品，可以跟古代比的。现在，在内地最畅销的，也许还是《水浒传》、《红楼梦》。今天我们在香港书店看得到的内地出版的书籍，《红楼梦》、《水浒传》等古典小说还是卖得很好。专制时代的清朝可以产生《红楼梦》这般伟大的作品，那么，为什么今天没有呢？我不相信中国几亿人中没有好的文学人才。是不是顾忌多了？还是出于别的原因，创作不出来？今天我们是更伟大的时代呀！照李希凡的说法，曹雪芹是处在一个灰色的、没落的、封建的社会，和现在是不能比的。但照我所知关于曹雪芹的写作经过，尽管他在生活上，甚至其他方面，都受到很多限制，至少他的创作本身没有受到什么政治标准的干涉。所以这一点，我们要好好反省一下，到底我们要做什么选择。《红楼梦》的例子更可以用来说明，自由创作与革命和建设国家有关无关这一问题。曹雪芹的作品，无论从动机说，或从当时的社会效果说，都与人民没有显著的关系。当他在写作的时候，他明明说自己"无才去补天"，他没有什么革命或建设的雄心壮志。

在清代读《红楼梦》的人，我们所知道的也都是些满族没落的贵族或知识分子。《红楼梦》与民众究竟有何关系？但是，今天跟人民便有很大关系了，是不是？这是眼前的例子。《红楼梦》与《水浒传》不同，《水浒传》是民间讲故事讲出来的，所以一开始就与人民有关，《红楼梦》最初只有稿本、抄本，没有正式发表，只

有少数知识分子看得到。而且在清朝可算是一部禁书，到清末民初才慢慢有人研究，但也限于少数知识分子。可是今天是不是到了人民手上呢？所以与人民有关无关，恐怕不能当时就决定，也不是十年、二十年可以下得断语的，这要经过长时间的考验。今天已有大批作家在有意识地创作与人民大众有关的作品了。作家们下乡去学习，到工厂里去学习，去直接体验人民的生活，所写出来的东西当然直接和人民有关系。可是这些作品是不是都为人民所接受、所欢迎呢？并且，即使作品在一个时期内受到欢迎，以后又会不会出问题呢？所谓社会效果又是根据什么标准来订立的呢？我从前看过丁玲的《太阳照在桑干河上》，记得是在 1950 年从上海到广州的火车上看的，她写知识分子下乡参加土改，我觉得写得相当好。这本书在当时也是很有名的，后来丁玲被清算了，这本书也没有人读了。所以与人民有关无关，这句话实在难说得很，恐怕先得给人民充分的自由选择的权力才行。一个作家可能写出一部很好的作品，因为后来政治上犯了错误，就把这个人以前写的很好的东西也禁止了，这在中国成语叫做因人废言。中国知识分子一向反对因人废言。一个在政治上犯了错误的人，甚至犯了严重错误的人，他所说的话可能还含有真理的成分。明清两代的文字狱，因人废言的例子就很多。可见这是中国的老传统。在哲学史研究方面，有个搞庄子的关锋，也很有见地。他讲庄子的逍遥游，讲有待无待，译注《庄子》内七篇，另外还有不少文章，曾经辑成专书。在“文革”的时候，一度地位很高，忽然把他打成“左派”，好像是极“左派”，所以他研究庄子的书也没有了。又譬如侯外庐关于中国思想史方面的研究，也有写得很好的。他也编了一些书，出版了一些集子。忽然间，政治上出了问题，他所编写的许多书也都废掉了，甚至连带着他所提倡的古代思想家也跟着不能重见天日。因人废言，可以举很

多例子。我不赞成这种作风。文学创作也好，学术研究也好，一个人的作品与他在政治上的是非应该分开。这一点苏联也未能全免，不过好像没有中国那么严格。也许是传统的关系吧！像普列汉诺夫写了《论一元论历史观之发展》，是马克思主义中一部好作品，曾得到列宁的赞扬。普氏后来在政治上也出了问题，但他这部书始终流传。可见苏联有时并不把人与他的作品完全混为一谈。这是一个非常明显的例子。

学术自由诚然会带来不好的副产品，如无聊、灰色之类。但这并不是完全没有办法补救的。放纵的自由，今天没有人会同情。我在一开始已指出，我们只希望有一种“不完全的学术自由”。可是另一方面，如果我们限制自由太甚，结果害处可能更大，可能变成空白，变成贫乏。所以这中间的利害得失，很费斟酌。究竟怎么选择只好因人而异。但我自己的意见很确定。如果只有两条路让我选择，我宁可接受学术自由，虽然它带来一些不好的后果。我不希望思想界、学术界、文艺界为一种空白和贫乏的空气所笼罩，个人创作经过太多的外在控制和检查以后，它的创造性已慢慢地给磨光了。在这样情形下，所产生的东西势必都成刻板文章。古人所谓“黄茅白苇，一望皆是”，就指思想和艺术的贫乏而说的。

所以，如果我们认为文化的多彩多姿是一个基本价值的话，我们必须有适当的自由。百分之百的自由，开始的时候我已经讲了，是不可能的，事实上也从来没有存在过。但不能说没有百分之百的自由，就说一点自由也不许有。这是两回事。我觉得在政治安定、社会有自信心的状态之下，让学者、作家、艺术家自由地发挥他们的创造力，是提高人类文化水平的唯一道路。有这种自由，或是没有这种自由，借用毛泽东的话来说，这里是有“文野之分、粗细之分、高低之分”的。

记者：坚持学术必须自由的人，既然认为那是推动社会进步的主要动力，是发挥人类创造性、好奇心的必要条件，这种看法是否有人类进步史实为依据呢？

余英时：学术自由有什么好处，为什么那是推动社会主要的动力，这些问题我们在上面已多少提出了解答。但是我们不能把学术文化和知识分子的问题完全分开。知识分子纵然不是文化创造的唯一人群，但毕竟起过重要的历史作用。知识分子在俄国是所谓intelligentsia。历史学家和社会学家讨论得很多。这个阶层是非常有用的，为什么有用呢？我们先从社会学的观点来讲。我们要看一个社会有没有活力，着眼点之一是要看它有没有 free floating resources（自由流动资源），free floating 就是自由流动，这是非常重要的一个概念。free floating resources 不单包括人才，还包括物资。物资也是要有流动的，譬如中国古代讲藏富于民，财富要藏在民间，因为财富若集中于中央政府的话，遇到有好大喜功的帝王如汉武帝，或穷奢极侈的如隋炀帝，可能不用几年就浪费光了。但是财富藏于民间，反而比较可靠些。遇到国家有危机，急需钱用，政府随时可以征调，今天美国也可以讲是藏富于民。最近美国犹太人帮助以色列，一下子就有很多钱捐出来，钱从哪里来呢？当然从民间来。如果钱都在政府的手上，政府不一定肯拿出来，而且也不便拿出来，因为会引起外交上的困难。因此，可以看出来，社会上有 free floating resources，也有可以应付危机的好处。以上是讲物资方面。现在再讲知识分子方面。知识分子，社会学家一般都认为不属于任何特殊的阶级。但是若有人根据某种教条硬说我是某一阶级，硬给我戴个帽子，在某种情况下，我也只好忍受，甚至承认。不过我心里是不能服气的。知识分子可以有阶级倾向，但这种倾向也是可变

的，他绝没有固定的阶级隶属性。

知识分子不属于某一个阶级，正是知识分子的特征之一，他不代表特定的阶级，他是 free floating，自由游动的，像中国过去的游士，游是东跑西跑，就是流动的意思。游士是社会的力量，是藏在社会上的各种各样的才源，看你怎样用。它有没有价值，要看国家是不是善于运用。财富可以运用，人力也可以运用。所以 free floating resources 这个观念，我们应该强调。这是社会学的观点，记得最初是马克斯·韦伯提出来的，后来别的人又加以发挥。我想中国的知识分子最特有的性格，是他不把自己等同于任何一个特定的阶级，他可以代表不同的阶级说话，譬如我们上面提到的"以天下为己任"的观念就表示并不属于某一阶级。他强调普遍性——天下。古代如此，近代社会复杂，知识分子的游动性就更显著了。近代中国知识分子之勇于参加革命，甚至迫不及待地要"自我取消"，从主观动机说，也是"以天下为己任"的精神的一种变相或扭曲。他们也许有时替无产阶级说话，也许有时又代资产阶级发言，总之他们的阶级是不固定的，是流动的。我们虽然不敢说，这是社会主要的动力，但确是相当大的一股动力。一个社会如果完全没有 free floating resources，那么就会有逐渐僵化的危险。因此，这个流动性，我认为相当必要。历史上所谓异端，非正统以至反正统的人，大都是从 free floating resources，即从自由流动的人才方面来的。所以从这一观点看，古代的游士，或者游侠（游士是文的，游侠是武的，文武两方面在社会上都有），都可以认为是自由流动的才源，而且都为专制政治所不容。汉代就是如此，汉代的所谓酷吏专打击游侠，而酷吏大致以法家成分为多。汉代的办法是取消游士、游侠，取消地方上的小集团。从这些方面可以看出来，专制政府基本上是讨厌 free floating

resources 的。这一点自然不难理解，因为 free floating resources 对中央集权不利。并且，自由流动资源太多了，也确会影响整个社会的安定。我在这里也绝不是无条件地提倡它。

在汉代专制政府之下，社会上最大的财源如盐、铁，也要由政府来控制，这也是限制 free floating resources 发展的一个方式。总之，专制政府要把 free floating resources 减到最小限度。

但从另外一方面看，如果让社会上保持一定程度的 free floating resources，它可以成为社会上一种源头活水。人类学大师 A. L. 柯博尔（A. L. Kroeber）的《文化增长的构成》(*Configurations of Cultural Growth*)是一本很有名的书，作者虽是人类学家，但喜欢研究历史。在这本书里，他用大量资料说明世界几个主要文明的成长形态。他把哲学、科学、文学以及各种艺术都分专章研究。但是有趣的是，他的研究显出，历史上很多创造性的时代，大都是天才能自由发展的时代，即有大量的天才涌现，clusterings of genius，用中文讲就是天才辈出或人才辈出。在他的实例中，如西方的古希腊与西欧文艺复兴都有大量天才同时产生，恰好这正是有学术自由的时代。他是一位人类学家，他的方法是经验科学的。我们根据他所展示的资料，可以看出天才辈出和学术自由之间是有关联的。学术自由至少在科学上、在哲学上、在艺术上为天才的发展提供了必要的条件。

在我们中国历史上，春秋战国就是人才辈出的时代，同时有许多思想家出现。这不能不说是和当时的自由环境有关系。百家争鸣、百花齐放，没有自由是办不到的。又如宋代，也是人才辈出的时代，而且不限于某一方面。陈寅恪先生就认为宋代是中国历史上思想最自由的一朝。事实上以中国之大，随时随地都有天才人物，只看有没有机会发展罢了。所以中外的历史事实告诉我们，社会上

有适当的自由，保存适量的 free floating resources，使聪明才智得以充分发挥，不只对中国文化有贡献，而且也会对整个人类文化的发展有推动作用。研究专制政治的学者说，分辨民主和专制的方法之一，便是看社会和政府之间是怎样的一种关系。是政府控制社会呢？还是社会监督政府呢？一个社会能不能发挥监督政府的功能，恐怕就得看它是否具有充分的自由流动的人力和物力。而基本学术自由之有无，以及一般自由幅度的大小，便正是一个社会有没有活力和潜力的最准确的试金石。



朗朗乾坤　含弘光大

时　间：1978年夏天

地　点：圆山饭店

策　划：《人间副刊》编辑部

访谈者：郭正昭、罗龙治、黄俊杰、高上秦、张文翊、金恒炜

整　理：张文翊、金恒炜

前言

1975年，余英时先生在报章上发表的《反智论与中国政治传统》一文，马上得到反响，成为众口争论的文章，这种争论有正面的赞同，也有负面的意见，如果不明了余先生写这篇文章的动机与背景，这些争论终不免于“不虞之誉”或“不虞之毁”了。

不久，余先生的《“君尊臣卑”下的君权与相权》,《唐、宋、明三帝老子注中的治术发微》相继见报，余先生治学的方向与方法，也更明白地透露出来。等到《历史与思想》问世，余先生的论著，更清晰博大，也更传颂一时了。

趁着1978年夏天余先生参加“中央研究院”院士会议的机会，我们一行六人联袂拜访余先生于圆山饭店，从黄昏畅谈到深夜。如今，虽然已经好几个季节过去了，但是，这次谈话的内容一直萦回

在我们脑海，温煦在我们胸怀。许多话，随着时间的拉长，愈显得深沉而有致了。

趁着这次“越洋笔谈”披露余英时自述的同时，我们整理出了这篇访谈。它的披露，将使我们进一步地领会知识的芳醇，亲炙学者的风范。

下面就是访谈的大要。

访谈之一：谈谈思想与思想史的研究

研究思想史，必须落实在整个历史上。我们研究某一种思想时，先问：这个思想是怎么来的？如何起源？为什么以这样的方式表现出来？

至于思想对人生、对时代有什么意义，就很难说。像罗素在所著《西方哲学史》上说，有些人的思想是靠运气而发扬光大的，比如卢梭的思想、马克思的思想，因为运气好，就发生了很大的影响；有些很深刻的思想，没有人接受，给冷藏在那里而起不了作用，有的思想观念，过了好多时候，忽然被人发现，大肆予以宣扬，再加上当时社会条件成熟，于是就可以起很大的作用，这是很难事先预卜的。

研究思想史的意义，我想对我们有点启示作用。透过思想史的研究，可以知道我们现在接触到的某些思想，从外缘说是怎么形成的，以及某些思想观念和某些外在因素怎么样配合，因而产生出某些历史的后果。

谈到治思想史的方法，也很难讲。史无定法，各种方法都可以用，那要看你研究什么问题。

当然研究思想史，可以从里面看，也可以从外面看，内外双方都要兼顾，这是就一般性而言，具体地说，有时候某一阶段思想史

的外缘的问题已解释得很清楚了，就得看思想内在的理路。光从外缘，只能看出此一思想的大轮廓，看内在发展，就更容易清晰地看出细致的变化，如果只着重外缘，好像思想的本身是被动的、僵死的，那么对思想史的研究就容易僵于一曲。

如果说思想本身是没有发展的，永远是外边刺激的反应，以今天我们对思想史的了解来说，恐怕很少人能固执这个武断的看法。因为思想本身显然是有发展的，在西方，苏格拉底的思想我们不清楚，但柏拉图、亚里士多德他们的思想，都有发展。后来的人解决前人思维上所留下的问题，这就是思想上的发展。

在中国，情形也是一样，内在理路非常重要。但只执著内在一点，还是不够的，好像思想跟整个历史、整个社会都隔离开了，是孤立的。再从另一个角度来看，如果说思想只是从少数思想家头脑中出来的，显然也是不对的，思想家也是人，是时代的一分子，也受时代的刺激和感染，如何可能自标于时代之上呢？

所以研究思想史，内在外在都必须兼顾。有人批评我，说我只从内在理路来分析思想史，这是一个误会。我研究清代思想史，清代思想的外在面，学者专家都曾论述纂评，我又何必重复别人的观点呢！

“详人之所略，略人之所详”，不正是太史公的名言吗？

访谈之二：中国史学的精神是什么？

像其他的基本知识一样，东西方史学原是相通的，如果讲到最高层次，相同的地方似乎要远多于差异的地方。

晚近以来，西方的史学发展比中国要来得成熟，所以接受起来也比较容易。就思想理论层次上言，西方人对史学的反省，以及对

知识性的追究，使得史学的理论水准日见提高，不是一味天真地接受前人传留下来的历史记载。

由于教育制度比较安定，西方大学里着重思想训练，一个大学毕业生都能具有相当水准的人文学的造诣：语言的训练、思想方法的训练都有了，不必再特别讲什么思想方法、史学方法或史学理论的课程。这是其一。

此外，西方社会科学的发展能很快地和史学结合起来，所以解释起历史来，便有了更多的工具可用，也更能处理复杂的问题。如果只单纯地采取传统的史学考证方法，那是一种较简单的史料处理方法，要知道历史问题是千回百转的，随便征引几条材料，实在不能说明较有深度的问题。史学不能只停留在事实的层面。

当然，中国传统的史学发展上，有许多大部的经典之作，像司马迁的《史记》、司马光的《资治通鉴》，处理手法也是一样的复杂，两司马修史，也是接受当时各种的新知识，然而时代毕竟不同了，今天的我们，没有可能完全用司马迁或司马光的办法来处理史学问题。

司马迁写《史记》，很明显地具有当代的责任感，《史记》一书，不完全是为了好古，而是要"通古今之变"，这是中国史学很重要的精神之一。

史学一定要从古讲到今，要讲"变"，太史公拈出他作《史记》的宗旨是："究天人之际，通古今之变，成一家之言"，这是汉代思想的特质，从这里也可看出史学跟时代思潮的关系："通古今之变"，可以看出中国史学讲究历史与现实之间的密切关系；"成一家之言"，表示此系史学家一家的看法，这是史学思想很成熟的象征。揆太史公的原意，他表示这并不就是历史的全部事实，而是他一家的看法，其中贯穿了他个人的观点。从这里我们可以看出司马迁的很多观念都是很现代的，当然可以做中国现代史学的借镜。

我们再以大家都推崇的陈寅恪为例。表面看起来，陈寅恪是一个纯学者，事实上，他对时代有极大的敏感，从他的文章中，可以看到他的特色，他是很悲观的。他从历史中看到许多黑暗面：比如说北周府兵制，根据中国传统的看法，是代表一种理想的制度，但照陈寅恪的分析，府兵制度的背后，有很自私的动机，盖宇文泰故意缘饰周官的少军来比附当时的八柱国，他取消两个，以作为自己夺权、统一的手段。这样，他就把历史上一个大理想戳穿了，这是他的悲观。事实上，府兵制也另有其积极的、光明的一面。

我们再推宕向内，检视陈寅恪悲观的原因，这跟他的家世有关。他的父亲陈三立（散原）先生，是晚清有名的诗人，曾亲与维新运动；他的祖父陈宝箴（右铭）先生，是戊戌维新时期湖南的巡抚。父祖两代都参加过实际的政治，他耳闻目睹清朝末年政治上的许多黑暗，这是他的家世背景。另一方面他对时代有许多感受，在他写史学作品时，一一地流露笔端。

很明显地，他不是为考古而考古，他要讲史学和现代的关系，从这一处讲，他也具有司马迁的精神，他也是要通古今之变，所以在他的文章中，常常强调说通识古今的君子，应当会同意他的看法这一类的话。

访谈之三：中西文化的差异

东西文化的讨论，是一个大问题。东西文化在基本上是有很大的分野，我们鞭辟入里，要指陈出其分歧点来，跟很多人一样，我没有简单的答案。我也没有胆量斩钉截铁地用一两句话说中国文化是什么，西方文化是什么。

多少年来，大家在心理上都希望能有一个很简单、很容易接受的答案。在这种急迫的要求下，就有许多简单的说法出现了：有人说中国是精神的，西方是物质的；或者主张中国是道德的，西方是知识的；中国是静的，西方是动的……但是，文化是非常复杂的现象，不允许你如此轻易地得到一个简单的答案，就算得到了，也不过是个人情绪上的满足，于实际丝毫无补。

东西方文化的殊异，我们当然也不是完全没有办法说清楚，仔细地推求，两者的相异处，可以说多得不得了，然而两者也有许多相类似的地方，借孔子的话来说明，是“言不可以若是其几也”，要用几句真言来表示文化异同，是弊多于利的。我们不必性急，不要在情绪化的要求下，逼得非用简单的答案说出不可。

当然，我们也可以从某些角度来略做勾勒。我最近写了一篇有关古代知识分子的文章，提到中国“道”的特性。

关于中国的“道”，我提到两点：一点是“道”的人间性；另外一点，我称做历史性。中国“道”的观念从古到今，一路发展下来，从大体上看，与西方大相径庭的一点是，中国不太强调上帝启示的观念。

中国文化跟西方相比较，可以说中国思想家比较着重人间的秩序，社会的秩序，讲“治国平天下”，还是落实在人的问题的层面上。固然，跟儒家比起来，道家比较倾向于自然方面，比较注重宇宙论方面，然而《人间世》就是《庄子》中的一篇。

更深入一点地说，跟西方相比，中国文化可以说一般是属于人文主义的形态。读中国历史，我们可以感受到中国人有很强烈的历史意义，这个历史意识我们可说是一个包袱，但也可以看成是长处。孔子说：“殷因于夏礼，其所损益可知也。周因于殷礼，其所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。”这个历史传承的观念，

现在在考古发现上也得到印证，不再是一个抽象的论断。中国传统上说夏商周为三代，其中夏还没有完全被证实，最少，以商周之间的关系说，并不完全是一个推翻另一个，两者之间有继承的关系存在，最近在陕西周原发现的甲骨文，看到周人祭祀殷代祖先的记载，就是一个例证。

从这些地方来看，中国文化注重礼，注重人的秩序，社会的秩序，这种秩序不是上帝给予的，也不是从自然中自己发展起来的，而是人所创造出来的，而且是一代接一代传造成的。

固然，“天生烝民，作之君、作之师”。确有天启的意思，但那是较早期的原始宗教，思想发展到高度的时候，在春秋战国之际，人道就代替了天道，至少是以人道为主。讲天道总不免要归结到人道上来。

这当然只是大体上，就中西文化比较来看，不可太执著。我们当然还可以从其他的观点来讨论这个大问题。

访谈之四：从否定到肯定——谈古史辨

“古史辨”当然是中国近代史学史上一个重要的发展，在史学界也起了很大的作用。但是极端的古史辨派最后竟认为中国传统的历史绝大部分都是神话，是后人辗转臆造的，那就太过火了。

我们现在来看古史辨，它的好处是特别重视史料的鉴别，在运用史料前，先得考查考查史料的真实性如何，这就是“辨伪”工夫，要人不敢乱用史料。毛病呢，毛病在于它变成一种运动。任何主张，一旦成为运动，总会给推到极致去，古史辨也是如此，最后就把“辨伪”看成了目的。

辨伪成了风气，就什么都要讲辨伪，有时候辨得太过了；比如说，举出一篇作品中的一句话是伪的，并不能得到全篇东西都是伪的结论，这一句话可能是后人掺进去的，要证明也只能证明那一句话是伪的，不能判定整篇都是伪的；同样的，一篇是伪的，也未必就能说全书是伪的。所以辨伪，还得有它的限度。

另外，还有一个危险性需要注意，有些古书上提到的作品，因为失传了，就判定它可能是伪的。譬如《孙膑兵法》，过去大多数人认为没有《孙膑兵法》，说它就是流行的《孙子兵法》，只是同一部书的误传，现在《孙膑兵法》出土了，证明以前的怀疑是错误的。再说，像《战国策》，已经发现新的资料，以前有人不相信苏秦的存在，法国汉学家马伯乐（Henri Maspero）写过一篇文章，根本就否定苏秦这个人，现在《战国策》别本出土，上面有苏秦的几封信，那都是汉朝初年的东西，绝不是后世伪造的。至少苏秦这个人的存在，是不能怀疑了，我们最多可以说苏秦的故事可能夸张渲染了，但不可能说苏秦这个人不存在。

所以辨伪，该有它的限度，否则便容易沦为虚无主义，否定一切，对什么史料概不置信，因此不能得到任何结论，这便和史学的致知目标相反了。史学最终的目标是求真，而辨伪到最后，什么都没有了，我想这是把辨伪当成一个运动所造成的毛病，这个毛病到现在，大家心里已经有所修正，很少人再有这样的偏执了。

顾颉刚后来也不再谈古史辨了，他从事史学研究，发展出一本书《史林杂识》，肯定许多古代的东西，不完全从否定的观点来看。不幸许多人一提及顾先生，就想到他的古史辨，其实他的精神不完全在于辨伪，他是要求真。

从这里，我们还可以谈谈科学的史学。科学的史学观念，是19世纪的产物，可以说是一种理想：认为历史可以完全地符合科

学，用科学的方法鉴定一切材料，辨别证据，建立一个相对客观的史学。

现在的史学家慢慢地觉悟了，史家本身能有他的价值系统，在史学著作中，主观的出现是免不了的。就算编史料，也不可能把天下史料全部抄录，要懂得有所选择，选择时就有取有舍，取舍之间便有主观成分，所以百分之百的科学的史学，根本是不可能成立的，这是比较天真的一种理想。

再稍微拿复杂一点的来看，近代社会科学做问卷调查，调查结果看起来很客观，有这么多材料搁在那儿，事实上问问题的本身就是问题，所问的问题是预先安排好的，从这些问题中只能得到某一类的答案，可以说问问题时已经动了手脚，所动的手脚便是问者主观的东西，这其中显然没有真正的客观。

在史学研究上，百分之百的客观是不可能成立的，那只是史学还不太成熟时的看法。19 世纪时，科学几乎变成一种宗教。所谓科学主义（scientist）是一种宗教，是一种信仰，科学万能高唱入云。

到了今天，科学本身的观念也有所修正。我们看爱因斯坦，他有许多观念，并不是完全求之归纳，他也讲求直觉（intuition）。一个人的知识到达某一个程度，他的思想是跳跃的，他可以看到某些东西，得到某些结论，然后再去观察，再去证实。

史学研究也是相同的。胡适之所谓的“大胆假设，小心求证”绝不是真正的科学，至少不是百分之百的与主观完全没有牵涉的纯粹科学。因为你为什么大胆假设这个，不大胆假设那个？这里已有主观了。所以把“大胆假设，小心求证”看成纯科学，是一个误会，现在这个误会大概不存在了。

访谈之五：五四运动的评价

一般来说，五四运动常被看成是一项文化革命运动，事实上，就某些意义来说，五四还是有它传统的一面，不全是革命的。

美国有一位史学家 Carl Becker，在他所著《十八世纪哲学家的天堂》(*Heaven City of the 18th Century Philosophers*) 中说哲学家的天堂看起来是全新的，可是造天堂的砖石都是旧的。五四也是这样，外貌看起来是崭新的，可是其基本精神还是中国的，所用的材料还有一大部分是中国的老东西。

如果我们一口抹杀了五四的价值，却也是不公道的，就历史来看，五四运动目的在打破一些偶像，是破坏性的。这一方面很快地成功了。至于建设呢？所提出的一些口号，像民主、科学，都属于建设方面，而这些就不是一天、两天的事，要花时间慢慢来完成。

一般地说，有两种相反的对待五四的态度。在文化上主张进取的人就会勇于肯定它；如果采取保守的态度，就会趋向否定。目前对五四的看法也不必当成是历史的定论。五四之后，无论在学术研究方面，或一般的思想方面，胡适和其他的人的一些影响相当大。不过这些影响也逐渐在消逝之中。有些观念已不再发生作用。这是历史进程的常态。康有为的时代过去了，胡适的时代自然也会过去。

访谈之六：儒家的现代意义

如果我们要对儒家做一个现代的估计，把儒家观念置放到现代

生活里来，其中有些成分还是能起积极的作用。大家都认为儒家只讲道德，不讲知识，从历史上看这是错误的看法。

儒家不只是一套纯粹的哲学观念，而是无所不包的，其中当然包括知识，甚至包括科学知识在内，李约瑟认为，就是宋明理学也包涵了一部分合乎科学的观念。

儒家的经学，现在当然已不可能再指导时代思想了。我们只能说，经学中有一部分早已变成了中国人思想的基调，就这个部分而言，它还是活的，还可以起作用，但是传统意义的经学已一去不复返了。

访谈之七：我们有更好的文化反应吗？

中国人面对西方文化挑战的反应，其过程相当曲折，当然也免不了有犯错误的地方，大体上来讲，我相信也没有办法做得更好了。

其实两种不同文化相接触，不光是单方面反应的问题，比如日本人侵略中国，这也是中西文化冲突以后的一种结果，以中国人当时的力量，对日抗战也只能打到那种地步，所以我们不能把一切归咎于文化反应。

访谈之八：民间文化的价值何在？当前台湾本土文化的发展有何意义？

民间文化，要看如何下定义。一般，我们称作的“通俗文化”，

是相对于“高层文化”而言的。五四以后，北京大学出了一本民谣周刊，专门搜集民间的歌谣，这就是通俗文化。顾颉刚也曾研究民间文化，他写了一本书，专门从戏曲小说着眼，要从中了解中国文化，可见中国知识分子对民间文化是相当重视的。许多人批评中国知识分子不重视民间文化，显是偏见。胡适研究《水浒传》，也是想寻绎《水浒传》如何自民间一步一步转变成书。

乡土文化当然是地方性的民间文化，原是隶属于大的传统文化中的一部分，它的逐渐提升，进而要求在传统中占一席地位，自有其一定的意义。

深入地看，文化的发展常常是两个方向并进的。一方面，是知识分子的，是社会的上层文化，从上面往下影响；一方面，是属于民间的、地方性的文化，它每每要从下面向上参与。两者往复发展，构成了文化的整体。

中国的传统文化，向来讲究大传统。正式的经史子集，包括史家著述，各家集子，多半是强调一个大的文化主义。这是中国文化在大一统要求下表现于学术上的特色。另一方面说，在这种大一统的要求下，地方性的文化被贬抑了，或不被看重。所以地方性的文化只有不断向上提升，当它融入了大传统中，才能保留下去。

儒家，当然代表一个大传统，不仅在政治上揭橥大一统，在文化上也高扬一统的旗帜，所谓“书同文，车同轨”便是。在这种情势之下，好处是完成了民族的大融合，可是多少也不免牺牲了地方性的色彩。我们拿台湾为例，在台湾一地，有很多的庙宇，也常有大拜拜，在中国传统上说，这叫“淫祠”，是要禁的，但人民在情绪上有这种要求，这也是文化上的一种表现，未可厚非。

由于我们的传统一直强调一统性，往往忽略了地方性。我想，予这些地方性的民间文化以一个适当的位置，也是我们应该努力的

方向之一。

孔子曾提出“礼失求诸野”的概念，这是地方文化对于大传统“反哺”的意义。在一个变乱的时代，当大传统分崩离析的时候，地方文化有时会为它带来蓬勃的生机和新的救济。特别在今天，当我们逐步走向现代化以后，发生了一种现象，就是中国文化在社会的上层里，往往被丢失了，或模糊了；而民间的固执力与生命力，却凝结了、保留了中国的旧文化。譬如老一代的海外华侨，他们多半都没读过多少书，但他们在异国文化的挑战下，却能一再坚持，传承了中国旧有的生活形态，以及这种生活里的文化特质，也就是孔子所说的“礼”。在我们迈向现代化的今天，当大多数知识分子已经迷失了自己的文化面貌以后，这样朴实的民间文化的价值，反而分外突出了。

至于台湾，当然是中国文化的一部分。因为台湾特殊的地理环境与特殊的历史环境，不免造就特殊表现、独树一帜的文化形态，不过整体讲来，它还是在中国文化的范围之内，而且对于中国文化将来的发展，是有价值的。

中国人在一个岛上努力建设一个比较接近现代化的社会，在中国历史上，是从来没有的现象。在发展的过程中，无可讳言有许多不可取的现象产生，如资本主义的过分发展……这当然有偏差，不过也不能归咎于个人，而是经济发展带来的问题，是所有发展中社会免不掉的。

西方人研究人类学、社会学等，都是做社区的研究，从小地方研究起，从小的看大的全体。要从大的整体看起，方法上、程序上都没有办法做到，最好的方法，还是一个社区、一个社区地研究，所以当前对台湾特殊文化的发展研究，就我们在中国文化的整体了解上，也是有相当贡献的。

访谈之九："自由主义"是什么？它在中国的前途如何？

"自由主义"，与其说是一种主义，毋宁把它看成一种态度——对异己容忍的态度。正如法哲伏尔泰所说的：我虽然不赞成你的话，但我拼命争取你说话的自由。自由主义是一种开放的态度，对任何问题都要先加研究，然后再加判断。如果对民主有所尊敬的话，那么对所谓"自由主义"当然得持认可的态度，这两者可说是分不开的。

中国传统社会多少倾向于权威主义，所以自由主义不太容易发展。我们社会上大致有需求一个"领袖"的意愿与满足，总希望有"圣人出"，没有"领袖"就好像不知日子应如何过了，在这种观念之下，与"自由主义"所禀持的态度就有扞格了，因为自由主义必得建立在许多对立的集团情况下，在不同力量制衡之下，才比较容易产生，一家独霸，自由主义就难以生根了。

这几十年来，自由主义观念在中国已经萌芽了，在台湾当然可以显明地看出来。就是大陆上，"李一哲大字报"也是一种自由主义形态的表现。所以有些人认为在中国自由主义绝对不能萌芽，是太过武断了。

要求基本言论的自由，要求文学创作的自由，要求讲学著述的自由，也算是自由主义，要知道自由主义品类繁多，有古典的，也有现代的，有各种的不同。争取人权也是一种自由主义的观点，所以自由是普遍性的，任何一个有宪法的国家，不管实行与否，都算是自由主义的国家。

胡适之先生说得好，"容忍比自由更重要"，很能表达出自由主

义者的精神。

访谈之十：治学的经过

我治学的过程其实十分简单。

我早年进燕京大学攻读历史，后来到新亚书院去仍然读中国史。我对史学研究的方向，开始时希望能够了解系统的历史发展，而落实在比较具体问题的探究上，比如社会层面、经济层面甚至政治层面……透过这些错综复杂的变化，再去看思想发展的脉络。

当然，我们这时代的人，早期多少都受西方的影响，在治学上，都是以具体表象去看抽象的思想运作。但依我今日看来，思想本身就有它的作用，不完全是所谓政治、社会、经济或时代的产物；有许多人认为，思想在社会上能起很大的作用，甚至可以改变社会。我研究历史，是先发觉整个社会与文化的背景，再从其中寻绎出思想发展的关系，目前我研究的方向，侧重于思想史方面。

说到受影响，其实从书中得到的远大于某一个学者，同许多史学工作者一样，我一方面受到以柯林伍德（R. G. Collingwood）为代表的新理想主义的影响，也受到社会科学的挑战，如马克斯·韦伯等人，讲历史社会学。这是当时的风气，受到感染的也不只我一人。

在中国传统思想方面，我们承受的是一般性的至少不能孤立说儒家或道家的全体而单一的影响。至于中国思想史的师承方面，在“越洋笔谈”里我已经说过了。

后语

那晚，辞别了下榻圆山饭店的余先生，我们鱼贯穿过巍峨的厅堂，推开带着浓厚传统况味的中国镂雕式的大门，似水的夜色扑面而来，眼下车灯点点，红尘一片，而余先生清冷的隽语兀自在耳边萦绕，合着山谷吹掠的疾风，击出铮铮声响。

所谓疾风劲草，是不是就是这种意思呢？

在我们今天的时代，今天的社会，不乏有热情、有抱负、有学识、有才能的人物，然而具有朗朗乾坤的器度，拥有含弘光大的胸襟，就千不一遇了。想起《世说新语》中所记载的郭林宗（泰）称赞黄叔度（清）的话：

> **汪汪如万顷之陂；澄之不清，扰之不浊，其器深广，难测量也。（《德行第一》）**

余先生给我们的，就是这样的印象吧。

余先生心思缜密，思虑周详，出言如枢机之发，我们的问题有任何不圆熟之处，他每能洞烛其间，为之批导，莫不有中。那次的夜访，有这么多人，每人所学各异，又各自提出不同的问题，余先生一一解答，可说珍馔罗列，为便于读者阅读，于是提出一个中心点来，将所有问题重加剪裁销融，希望能如绳贯珠，各自成篇，而不失余先生之旨。

尤其在好几个季节过去了之后的今天，重新整理那次访谈的录音，分外地感觉到一份亲切之意，一份深邃之思，一份智者盼言的欣喜与整体文化的收获。

是为后记。

坎坷求学路　儒家在中国

访 谈 者：吕武吉（新加坡大学哲学系教授）

访谈媒体：《远见》

访谈时间：1987 年

自从 1982 年秋天，新加坡政府邀请余英时先生协助新加坡宣扬儒家伦理以来，余先生就和新加坡结了不解之缘。

余先生被聘为新加坡课程发展署儒家伦理编写组的海外顾问，以及新成立的东亚哲学研究所董事，每半年总要来新加坡一次，指导编写儒家伦理教科书，并参加研究所董事会议。

我在国立新加坡大学哲学系执教之余，忝为儒家伦理编写组本地顾问，有机会常在公私场合接触到余先生。在我所接触的师友之中，余先生是感染中国文化气息最浓的两三人之一。他的学问文章在学术圈内早已享有盛名，然而最难得的是他性格的亲切自然，市井小民都敢称他为"我的朋友"，可能是胡适之之后拥有这种气质的少数知名人士之一。

余先生在新加坡经常是达官显要的座上客，而我们编写组几位潮州籍组员好几次请他去潮州小摊子吃饭，在热带气候的中午，大家坐在硬板凳上，夹在贩夫走卒之间，吃得满头大汗，他依旧谈笑风生，似乎不觉得和赴国宴有什么不同。

余先生是一个性情中人，在百忙中可以跟一个素昧平生的人在

旅馆房间内，花五个小时下一盘难分难解的围棋。即使第二天有重要的演讲，当晚还可以和老朋友摆龙门阵到半夜三更，还满口说："演讲是工作，与朋友聊天方是消遣。"结果第二天早上手里拿着一份中文早报，从容上台演讲，用英文讲一两小时"儒家在中国历史上的发展"，似乎一点儿也不显得不自然。

有一次，余先生向一群中学华文老师演讲，讲完后几位老师趁机吐苦水，批评政府的语言政策。他虽然站在客人的立场，但并没有使用外交辞令来应付这敏感微妙的场面，毫不犹豫地表白了他维护中华文化的基本立场。另一次闲谈时，有人提到几位言行不一的儒家学者，他说："我并不是儒家，我最怕那些到处自称为儒家的人。"

余先生的性情风范，使我早有与他作一次访谈的愿望。

奇特的求学经历

吕武吉：余教授，我们可否先谈谈您的家庭背景、求学经过，以及思想形成的过程？

余英时：我的父亲余协中曾担任过新加坡以前南洋大学历史系系主任，他曾写过一本《西洋通史》，1956年到1962年之间先后两次来南大执教。我因为1955年去美国，所以两次都没有跟着来。家父1929年到1930年曾经在天津南开大学任历史系主任，我是在那儿出生的，所以以西方出生地的观念说，我是天津人，但我的本籍是安徽潜山。我的生母生我时难产，在天津过世，我父亲很悲痛，后来教不下书就离开了南开大学。

我的求学经历很奇特，五六岁念完小学一年级时，抗战发生

了。当时我父亲在河南大学担任系主任，后来受政府征调到考试院任参事。我则在安庆随着伯父、伯母避难，回到安徽潜山县的官庄村，整个八年抗战期间都在乡村度过。

在我 7 岁到 15 岁这段期间，在最原始的乡村度过，没有电灯或自来水，一切现代设备都没有，过去几千年来人们都是这样过日子的。这段一般小孩子教育过程中最重要的时期，对于我来说则是一片空白，大概只断断续续地读了一点四书，看了些旧小说之类。所以我小学、中学都没上过正式学校，全部跳过去了。后来，我只经过了一两年的先修班自修，就直接考取大学，唯有在过去的教育制度之下，有"同等学力"可以考大学的一条办法，才可能这样做。

我上的第一间大学是沈阳的东北中正大学。那是 1947 年的事。这种不寻常的教育过程也有好处，养成了我不受拘束的思想，没有受过教条洗脑，脑子只是一张白纸。但是缺点是我根本没有机会好好按部就班地去学数、理、化等科学课程。一年之后东北军事恶化，我们逃难到北平，又没有书可以念，1948 年辗转逃到上海，1949 年考上了燕京大学的插班，又到北平读半年书。

共产党到上海之后，我父亲和母亲带着小弟弟到舟山转台湾，再到香港，我随后在 1950 年年初也到香港和他们团聚，考进香港的新亚书院；进新亚时是一年级的下学期，事实上只念了两年半。

那时我的老师钱穆先生经常要到台湾筹款，课常无法上。当时新亚不受香港政府承认，资格上顶多是像一间私立中学。1952 年自新亚毕业后，因为新亚得到亚洲基金会的资助，成立了一个研究所的前身，我在那里读了一年，前后总共在新亚只念了三四年，而那时我父亲也在新亚教书。

1955 年秋，钱先生推荐我以哈佛燕京访问学人的身份去哈佛

大学研究。哈燕社当时规定要在 30 岁以上、40 岁以下。这是钱先生破例之举。当时哈佛的教授认为我的年纪还轻，可以念学位，所以我第二年就转念学位，一直到 1962 年 2 月读完博士学位为止。毕业的那一年春季，因为教授杨联陞先生到巴黎和京都去讲学，他特别想栽培我，让我代他的中国史课程，因此先在哈佛教了半年。接着在秋天便去密歇根大学教中国早期历史，一共教了四年。

1966 年秋季重返哈佛，仍是杨先生一手促成的。原来 1965 年芝加哥大学以讲座教授来请杨先生，哈佛也特设“哈佛燕京讲座教授”挽留他。但他还有一个条件，即要求哈佛增加一名中国早期史教授名额，并指定要我回来。我在哈佛一直教到 1977 年才转来耶鲁大学。其间有两年我曾向哈佛请假回新亚当校长，1975 年回到哈佛再继续教两年。从 1966 年到 1977 年（包括回新亚任职的两年），我总共在哈佛任职十一二年。

至于我的思想形成过程，也就是上面所说的求学和教学过程，这两者是分不开的。钱、杨两位老师的影响当然是很重要的。在 1949 年以前，我独自摸索的时代，近代中国的启蒙学人如梁启超、胡适对我的影响也很大。最初我对西方历史和文化的兴趣很浓，事实上我当时对于儒家是抱着一种非常批评的态度，我最向往的价值观念是民主制度、个人自由、学术自由、独立思考，以及不为传统所束缚等。我早期一些不成熟的作品如《文明论衡》、《民主革命论》、《自由与平等之间》等都清楚地表示了我的思想倾向，虽然这些东西的内容都很浅薄。

调和融会中西文化

吕武吉：前几天陈荣捷教授在新加坡的演讲也提到，他在五四时也经过了批判的阶段，再回过头来欣赏儒家。您当时所向往的价值观念和目前所尊崇的有何不同？

余英时：并没有原则上的不同，差别是现在对于传统的了解较为深入，从前的了解往往是片面而肤浅的，从前只把儒家思想和社会、政治制度混在一起。不过我对于儒家的批评从来没有达到决裂的地步。

对于人文学术的争执，如东西文化问题的辩论，我也参加过，我一向的基本立场与态度是中西文化之间应该尽量调和及融会贯通，但我并不认为可以把某一方的全部或部分内容硬性搬过来。我对于文化问题主要不是从哲学的立场来看，而是从历史的和现实社会的观点来探讨，我相信文化的内涵及价值观念是成套的。所以一个文化中任何一部分发生变动，势必波及其全体。

中国传统中，有些中心价值特别尊重人（包括个人）的地位，西方的民主和自由观念也是尊重人的。把中西文化想象成绝对不能并立的对立体，是根本与事实相反的。

吕武吉：目前新加坡有些受英文教育的人对于中国文化虽然有些隔阂，尤其是对于经典中所表现的文化隔阂更深，但他们的批评也不是完全没有根据。他们的批评和你所说的从现实社会的观点来探讨有什么基本上的不同？

余英时：在新加坡受西方教育的人根本接触不到中国文化。在新加坡中国城所表现的文化是依附西方文化而生存的，不足以代表中国文化的主流，所以这里受西方教育的华人从未体验过主流中国

文化占优势的社会。

这里我所说的文化是广义的，包括生活的各层面。譬如，乡下人虽然对于传统经典不熟悉，但是他们晓得有天地，相信祖先，从前有“天地君亲师”（民国之后改为“天地国亲师”）。

吕武吉：不过，西方文化在新加坡占主流也是近年来的现象，早期华人移民初来时的社会，基本上也充满了中国文化价值。

余英时：可是当时社会形态不同，它基本上是一个殖民地的社会。而且早期移民来时，根本无意在此长期居留。他们的后人在新加坡所接受的则是英国殖民的教育了。

吕武吉：您的意思是说，新加坡某些批评中国文化的人，他们的批评是基于对中国文化的隔阂与误解。

余英时：是的！他们批评的文化是五四运动以来知识分子自己骂过的文化，这些批评在西方的书本上都有记载，他们的批评根据是从那里来的。即使他们所批评的确是中国文化的缺点，也是听来或读来的，没有生活体验的根据。

文化是整体的

吕武吉：部分新加坡人的批评也是意料中的事，没什么奇怪，因为儒家思想在近代也是经过了五四（1917—1919）打倒孔家店的阶段，半个世纪之后又有中国内地的反孔（1973—1974）。那么以新加坡过去殖民地以及目前英文教育的背景，这种批评也是自然的反应。但是假如历史可以作为借镜的话，他们迟早会回过来肯定儒

家思想中的精华成分。

余英时：前面已谈到，我相信文化是整体的，要脱胎换骨也必须整体地换；但是所谓整体地换，意思并不是说西方文化的内容可以全盘接受过来，而是说只要你在关键的地方接受了西方某些重要的价值，整个文化都会起变化，成为一个新的面貌。例如佛教进入中国，其影响不限于宗教生活，也使人生观、宇宙观、文学、艺术、语言都发生了程度不同的变化。

接受外来文化的成分有时并不能完全由我们自作主张，其中有些成分恰好合我们之用，便可以吸收进来并得到新发展。另外一些成分不能适应本土文化的环境，也许便无法留下来。即便是那些可以适应本土文化的外来成分，由于本土的底子不同，移植以后所产生的新品种还是会和原来的东西有所不同。比如西方民主移到东方来实行，必然会出现不同的形态，完全西方式的两党政治或多党政治在东方实行起来，是会遇到许多意想不到的歧出的。

吕武吉：也就是说，在新加坡，无论是提倡西方文化或宣扬如儒家思想之东方文化，因为社会环境与背景的差异，是会有所不同的。

余英时：儒家思想两千年来已经过了许多变化，在新加坡推行儒家思想不可能与过去完全一样。

吕武吉：今天我在《新闻周刊》(*Newsweek*)读到了一篇有关于AIDS的报道。在西方，有些病人即使只有几个月的时间可活，也找不到一个平静的地方安详地死去，总是受社会与家庭的多方排斥。这些人若是生活在受中国文化熏陶的社会里，或许还不至于沦落到如此凄惨的地步，因为在中国文化里，最后的收容所总是家庭。

童年浸泡于中国文化中

吕武吉：也许让我们换个话题，谈谈一个人为人处世应有的态度。认识您较深的人总觉得您待人态度谦和与容忍，俨然有儒者之风。我相信您在这方面的体会较为深刻，可否让我们分享您在这方面的感受与心得。

余英时：我的为人态度可能受我的童年、少年时代环境的影响。我在八年抗战时期一直生活在传统的中国农村社会里。我不是在现代化的都市社会中长大的。乡村中所保存的传统文化比较纯粹；中国的乡村中并不是没有机诈，但一般而言确远比都市淳朴。民间有些俗文化、小传统，只有通过直接生活上的浸润才能感受得到，不是书本上可以学到的，你必须浸在里面、泡在里面，才会有深切的体会。

吕武吉：您在学术上对于中国思想文化的探讨，一向采用怎样的研究方法？

余英时：要研究中国文化、思想，不能离开实际的历史背景，不能过分强调理论的分解，那是在象牙塔中的学究工作。所以我对于纯粹的理论没有多大的兴趣，我所感兴趣的是文化和生活怎么配合，以至打成一片的。你可以对四书五经做一种学究式的研究，弄得系统井然，得到学术界中和你观点相近的人的赞叹。这是佛教所谓“知解僧徒”，但这对做人没有太大的帮助。孔子说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”譬如下围棋，只知道下棋规则的人，不如喜好它、迷上它的人那么懂得享受下棋的乐趣。

吕武吉：但我们谈做人的道理，也是从理论的层次来谈。

余英时：我并不反对理论，理论也自有其必要。现在我讲的当然也还是属于理论的层次，但最重要的还是生活的直接感受。在一种文化的直接熏陶下，因为你有了真实感受，某些价值观念很自然便不知不觉地移到了你的身上。

我们在中国农村日常生活中所看到的人与人间的关系，是中国文化价值的实际体现，其中好的坏的都有，不能把它理想化，也不能把它丑化。但大体上说，我们可在那里看见为什么中国文化能延续几千年而又相当稳定。在农村中，我们才能体会到五伦关系中父子、夫妇、兄弟、朋友这四伦，确如赫尔德（Herder）所说，是"自然的关系"。君臣一伦在那里等于不存在（俗语所谓"天高皇帝远"）。朱子觉得君臣一伦是"不得已"，也是因为它在日常生活中不自然。你所谓"谈做人的道理"，在中国文化中也不纯粹是讲"理论"，而是就具体人生来指点，如《论语》即是。

总之，我的意思是不能将一套价值系统从时空的架构中抽象出来，这种抽象是学院中的工作，它有时也有助于理解，但不能完全用这种方式来了解中国文化。现代的哲学家受西方思维模式的影响，往往走这种抽象的路，我也赞成有少数人去做这一类的工作，可是我不能接受过分整齐的系统化，尤其是把文化价值完全从时空中抽象出来的讨论方式。这和我自己的史学基本训练有关，当然和哲学家的思考方法有所不同。我承认这是我个人的偏见。

吕武吉：就如同两个不同的形上学系统，若离开时空来衡量比较，有时很难说哪个是对的哪个是错的。

余英时：是的。形上学的方式更是带有危险性。在形上学中

达成系统内部的一致性是很容易的，只要有基本的逻辑训练，把几个重要概念讲清楚，然后将这些概念连贯起来，就完成了一个智力的游戏。因为形上学完全不涉经验世界，没有任何经验可以检验它的真理。

吕武吉： 所以中国传统的做学问方法，习惯在书信、语录中来表达自己的思想，而不是依赖一套系统的理论。

余英时： 系统的理论是逐步发展出来的。当你要和其他的学说争胜的时候，就需要在理论上自圆其说。所以孔子思想中之理论性和系统性就没有孟子那么浓厚，因为孟子需要面对当时不同学说的挑战。

吕武吉： 所以您较为不赞同根据某一个体系来看一套学说或哲学？

余英时： 对的。我并不是否认思想有体系，但体系不是凭空想象出来的。思想体系往往受社会现实因素的干扰，所以总不能保持它的纯洁性。即使是形上学家也都在潜意识中有现实的倾向，这可以通过他们的历史处境而分析出来。但我这样说又不是主张任何"决定论"。

感情深厚才会批评

吕武吉： 您对中国文化显然具有浓厚的感情，但有时对于现实政治的批评极为强烈，和您平日谦和的态度不大一样，不知两者之间有没有直接的关系？您认为学人对现实政治应该抱有何种态度？

余英时： 这两个问题是连贯的。因为我对中国文化有深厚的

感情，才会有所批评；假若这个文化和我不相干，我也不会有批评的兴趣了。

政治是文化的一部分，就因为政治生活干涉到文化生活，所以从事文化活动总脱离不了政治，因此应该有所批评。无论是台湾或内地，政治内总有某种成分和我们共同的文化价值或理想有所冲突。一个深爱这个文化的知识分子总应该坦诚地说出他的看法。

吕武吉： 但从另一角度来看，一个人一旦被现实政治卷进去，有时不大容易客观，这和人事关系的纠缠与复杂是一致的。也许是基于这个道理，有些学者认为，现实政治虽然需要我们来关心，但最好尽量避免被卷进去。我的问题是如何站在文化之超然立场批评现实政治，而不至于陷入党派的斗争？

余英时： 界限要看自己怎么划。譬如我讨论过也批评过台湾或内地的政治，但我很少批评实际的政策，因为我不完全了解政策的背景与来龙去脉；许多内部情况不清楚，若胡乱批评，在执政者看来只不过是隔靴搔痒。在我自己看来，那便是不负责地发泄主观情绪了。所以我的批评往往从大的立场、高的层次来看。这正是“文化的观点”，而不是“政治的”或“党派的”观点。我从来没有卷入过任何实际的政治活动，也绝对避免卷入。这不是看不起搞政治的人，而是因为现代社会要求人各有自己的工作岗位。用传统的说法，便叫做“不在其位，不谋其政”。

市井小民可为君子

吕武吉： 让我转移到另一个问题。您在新加坡儒家伦理研讨会

上提出过的论文《儒家君子的理想》。认为君子应该文质彬彬，一方面具有内在的质量，另一方面行为符合社会的礼仪节文。但一个四体不勤、五谷不分，对于大小实际事情皆无法应付的传统读书人，也往往可以符合这种君子的标准。现代社会愈来愈复杂，君子的标准是否也应该包括应付日常事务的能力?

余英时：办事的能力和做人好像没有直接的关系，若社会的大部分成员光会办事不懂得做人，这社会是否可以存在?当然，在今天的社会里，像过去那样需要人服侍、供养的读书人已不容易生存了。而在今天这样极端分工专业化的时代，一个人五谷不分也没有什么稀奇了。在这个时代，光能分清五谷又有何用?但四体不勤则已不可能，我们每个人都要某种程度地使用体力。

王阳明已提过，影响力大的圣贤君子和普通一般的平民君子，若以黄金来比喻，则成色都是纯金，不过分量有所不同而已。这是近乎现代的“君子”观念。现代的君子，论成色不论分量；一个卖豆浆油条的市井小民，只要在工作上尽了本分，对自己的父母、妻子、儿女、亲戚、朋友都尽了他的责任，大家便说他是一个君子。

君子刚毅进取

吕武吉：我倒不是指君子地位大小的问题。譬如，我们传统社会产生过一些读书人，书读得很好，做人也有原则；虽然不切实际，也算是符合“文质彬彬”的君子标准，当然是君子。倘若一个社会仅有少数这种人，专心整理古典经籍，写写文章，教青年人读古书，也不见得对社会没有好处。但若社会上大多数人以此为努力效法的目标，蔚然成风，产生一大批迂腐、不务实的人，这个社会

是否会有偏差？

余英时：我想你是把两个不同观念混在一起了。你以为君子必然是读书人，以我看来，君子并不一定是读书人，更不必是读中国书的人才能成为君子。比如在西方的社会，一个医生或律师也可以说是君子。可能在传统的社会，一般人心目中的君子确有你所说的品质，但我那篇论文中的“君子”观念已超出那个范围了。那篇文章分析原始儒家的君子理论，不能不引用原文，但用意是要引出现代的君子观念。孔子所说的君子是刚毅进取的，不是保守的，而是动态的、有生气的、往前走的。王阳明讲的君子就是要在日常生活中表现出道德的行为，并不要求他在地位或境界上怎样高。

其实你所说的传统式的不切实际的读书人，在西方的学术界也有，就是所谓心不在焉的大学教授（the absentminded professor），性格属于沉思型的（the contemplative type），较不关心实际事务。一般人总是批评生活在象牙塔中的人，但也没有理由要社会上所有的人都过一样的生活，也需要有少数人生活在象牙塔中，从事一般人较不关心的工作。

譬如，美国过去最有名的心不在焉的教授就是爱因斯坦。我们可以说他是四体不勤、五谷不分吧！但是他的工作不重要吗？然而那种人不可能多，绝不用担心有太多的爱因斯坦出现，实际上多些这种人对社会只有好处。这类人不管实务，想的是海阔天空、整个世界乃至宇宙间的事，那是很好的事情。我们太需要这种人了，中国就是这种人太少了，而不是太多。

但这和你所说的念了几句古书就以特权阶级自居的中国知识分子完全不同。你所指出的情况是具有传统“士大夫”残余意识的人物。清末民初有一些遗老诗人，诗是写得极好，但在日常生活中完全不能照顾自己，甚至连衣扣也不会自己扣上，这就等于是废物

了。这个时代基本上已成过去了。

吕武吉：在目前社会中仍有少数这样的人，虽然不像过去那么多，整天只会摇头晃脑地念几句古书，对于天下事不闻不问，自然和爱因斯坦的成就与贡献是截然不同的了。

余英时：如果今天还有这一类残余人物，那当然很可笑。这种知道几句古书就自负的人，我相信他们也必然属于“食古不化”的一类。在清末民初，这种情形是可以原谅的，今天已不是社会所能接受的了。不过话说回来，一个人只要在某方面确有专长，只要有现代性的学术成就，生活上偶有小缺点也没有什么大的关系。因为我们并不能要求人人都成为全人、完人。要求一个人除了学问高、道德好之外，同时又是农夫，又是渔夫，又是运动员，样样都懂，那只有在乌托邦的社会才可能找得到。

一物不知，儒者之耻

吕武吉：总之，传统儒家心目中的君子主要是道德的观念而非专业的观念，他不一定要有很广泛的常识，也可能不擅长处理实际事务。这和教育制度有很大的关系，如强调的是升学主义，考试只重记忆、背诵，不重理解，不关怀现实世界，那么教育出来的人就无法适应实际社会的生活，无法培养出能够在各方面发展的通才。

余英时：那当然。但这是教育制度的问题，若制度不好，不只是在东方社会有这个偏差，就是在西方也会有偏差。

君子基本上是一个道德的观念，有没有常识，该不该有常识是另一个问题。不过儒家也常说“自古无不晓事的圣贤”，又说“一

物不知，儒者之耻”。所以儒家理想中的“君子”也不只是道德操守的要求。这和现代人必须具备公民的常识的观念是相通的。

以现代的观点来看，一个人当然应该有起码的常识，不能报纸也不看，什么都不管，那岂不变成无知了吗？我们今天做什么人都可以，做工厂的工人，或从事医生、律师各种专业化行业都可以，生活需要现代化。否则一个无知的人根本无法在现代社会生存，还谈什么做君子？

总之，君子在中国传统社会中主要是指一个有道德、有操守的人，但今天的“君子”必须要和常识、专业知识配合。各行各业的人都应该具有君子的操守和知识，我的意思主要在此。

西方公式不能搬到中国

吕武吉：您目前在学术上研究的方向如何？

余英时：我基本上的研究课题是中国思想史，我目前正在写一部中国思想通论方面的英文书，以几个主题为重点，讨论中国思想史的发展，例如个人和社会的关系、知识与道德的关系之类。另外有一本专书讨论宋明以来中国思想的发展和其社会背景，例如我最近在台湾讲的商人精神和儒家伦理的关系，就是讨论主题之一。

现在许多人讲韦伯（Max Weber）有关基督教伦理和西方资本主义精神的渊源，并由此推论到儒家伦理和东亚四小龙的经济发展的关系，后者仍然是一个悬而未决的问题，若硬行把西方理论搬到东方来，不一定会完全适用。如果我们想在中国历史上问相当于韦伯的问题，那么应该用怎样的方式来问，用怎样的证据来回答它呢？

比如说在中国的明末清初，从16到19世纪，商业特别发达，

商人的地位也提高，为什么有这种现象？这种现象和儒家伦理及思想有没有关系？有的话，是什么关系？没有的话，中国商人的精神渊源又是从哪里来的？我对这类问题较有兴趣。

我有历史文献证明儒家道德观和这时期的商业发展有关。目前大家对于韦伯理论就有各种不同的分析法，即使它对西方经济有影响，我们也不能把西方的公式搬到中国或华人社会来。要在中国问韦伯式的问题可以有不同的问法。韦伯的理论是根据西方经验而建立起来的，而他研究中国问题的学术根据则相当薄弱。

譬如，许多人经常引用《中国的宗教》（*The Religion of China*）一书，其中虽然有某些深远的见识，但也充满了误解与无知，其学术价值和《新教伦理和资本主义精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）相差甚远。今天中国知识分子中有不少人对于韦伯理论有狂热的兴趣。我虽所知极为有限，但对他们的韦伯讨论往往有隔靴搔痒之感。这种莫名其妙的崇拜，与迷海德格尔、萨特，或是福柯、哈贝马斯一样，都只是一种新时髦、新迷信。这似乎是很不正常的心理。迷的人不一定懂他们的哲学，不过觉得把这些名字挂在嘴上很时髦而已。他们的书我也偶尔看看，但我没有兴趣做他们的俘虏。

韦伯和这些“深刻”的思想家不同，确有经验性的证据为立说的根据。但我们要研究儒家伦理和东亚经济发展的关系，也不一定非亦步亦趋地遵守韦伯的理论不可。研究的人到底是研究东亚经济呢还是研究韦伯？层次要搞清楚，引韦伯以自重是没有意义的。如果真要懂得韦伯，那便非精通德文原典不行，在英语世界捡二手、三手货是无济于事的。我没有资格研究韦伯理论的本身，只能从中国本身着手。我所涉及韦伯的地方只限于我能懂得的一点，而且限于韦伯讨论中国思想的部分。因为这是我较有把握的地方。所以韦

伯对于我的研究是极为次要而边缘的。这是我目前研究的主要范围与课题。

文化感情仍在中国

吕武吉：您在海内外华人知识界的影响力相当大，具有领导的地位；假如我的观察正确的话，您的学术与文化感情显然在东方而不在西方。您有没有计划在退休之前回到东方来？或是像胡适、林语堂一样，要等退休之后才回来？

余英时：我并不相信自己有什么影响力，更不相信属于什么领导的地位。不过依你的观察，我的学术和文化感情偏在东方，也许是有道理的。我从来认为"中国"、"中国人"主要是文化的概念，所以在文化上我仍然自觉是"中国人"。但是我在西方文化中生活和工作已占了我个人生命的一半时间，所以我的思想中也至少有一半是西方的。可以说中西文化在我内心交战已有二三十年之久。

但这并不是情感和理智的交战，也就是说，我并非仅在情感上眷恋故国文化而在理智上选择西方。事实上，正由于我也体验了西方的生活，因此才能在理智上更肯定中国文化中的某些智慧和价值。至于在情感上，我反而觉得和旧传统中那些过度发展的亲族意识、朋友义气之类的东西愈来愈远了。

所谓"学术与文化情感偏向东方"，其实是由于我的专业是中国史的研究。我的英文著作也是企图用冷静观点了解中国的文化传统。我是从这个传统内部成长出来的人，现在又已出乎其外，对西方文化也有较为亲切的感受和认识，所以我自觉能提供一种观点，这是从西方出身的学人所容易忽略的。

在中文作品中，我除了追求理智的了解外，还有现实关怀的一面。这当然是由于我的文化认同仍是中国的而非西方的。文化认同是每一个人精神上的定盘针。《诗经·硕鼠》说："逝将去汝，适彼乐国。"人可以随时移居另一个国家，但不可能随时改变自己的文化认同。犹太人尤其是最明显的例子。西方文化也早已发生了深刻的危机，绝非有利无弊。不过西方知识分子在各方面都不断地提出批评，似乎用不着我来说话。但我对于西方文化的前途也仍然是关心的。

至于我将来是否计划在退休后回到东方定居，至少我目前还没有考虑到这个问题。以今天交通和传播的方便，我觉得人在何处已不十分重要。现在毕竟不是朱舜水的时代了。而且中国（包括内地和台湾）已变得太多，早已不是我所认识的中国社会。内地尤其面目全非。所以内地的知识分子仍然有强烈的反传统，特别是反儒家的意识。他们在抽象理论上也不得不承认中国文化有其价值，但一落到现实上，他们已不能肯定任何一点中国文化的具体成就。

最近读到大陆两篇文章评论我的《从价值系统看中国文化的现代意义》，我特别感到他们的彷徨困惑。他们说我身居国外，因此还说中国文化有转变，他们身在其中则只见其病。这仍然是在全盘扬弃传统的余波中荡漾，实在值得同情。我觉得也许身在国外反而可以冷静一点。我的看法虽不能为他们所全部承认，至少可以刺激他们多想一想。

中华文化重建与出路
——专访余英时、李泽厚

访 谈 者：《亚洲周刊》
访谈日期：1996 年

现年六十五岁的历史学教授余英时有史学第一剑美誉，目前任教于美国普林斯顿大学，代表作有《中国知识阶层史论》、《中国思想传统的现代诠释》等。与余英时同龄的李泽厚教授是当代中国著名思想家，又以美学大师享誉学术界，目前是美国科罗拉多学院讲学教授，代表作有《美的历程》、《中国思想史论》（三册）等。他们日前受邀到吉隆坡参加“中华文化国际学术研讨会”，两人的演讲深受欢迎，听众逾千人。《亚洲周刊》就中华文化问题对他们作了专访，以下是访谈摘要：

《亚洲周刊》：中华文化当前正值解体与重建的过程，面临的最大挑战是什么，如何重建？

余英时：对中华文化最大的破坏来自于政治暴力。中国大陆的历次革命运动最终认为传统文化是现代化的障碍，因此大力摧毁中华文化。今后的挑战是如何改善政治，使其不再对中华文化造成更大的破坏。

李泽厚：中华文化解体所带来的最大变化就是价值观的改变。当前的世界是一元的物质，多元的价值观。现代化是世界大趋势，谁也阻挡不了。中华传统文化要在现代化大潮中起何种作用，这是

中国文化重建过程中面临的最大挑战之一。

《亚洲周刊》：重建中华文化，有中体西用、西体中用等各种提议，这些提议是否可使中华文化产生创造性转化？

余英时：这些提法只是一个理论，理论不能解决实际的问题。我认为中华文化要有生机与发展，就必须在日常生活中将传统中国价值付诸实践，像家庭伦理、朋友信义等，君子从政也能改善政治文化，提升治国的品质。

李泽厚：我提出西体中用是针对中体西用而发，因为中体西用不能开拓中华文化的新轨道。这里的体是指西方的科技及物质，这是世界物质一元化的趋势，问题是如何用，才有多元的价值。中华民族必须在用的方面另加诠释，展现智慧。用其实也可以比作体，所谓功夫即本体，功夫也就是用啊。

《亚洲周刊》：当代新儒学能否为中华文化开创新局面，它最大的问题是什么？

余英时：当代新儒学不能为中华文化带来转机，这是我个人的偏见。形上学不能解决政治问题，对现实也无能为力。当代新儒学就是太讲形上学的问题，忽略现实日常的实践问题，这是它必须克服的困境。

李泽厚：当代新儒学可说是现代的宋明理学，太不重视民生的问题，因为对政经事务无能为力。从社会历史变迁来看，当代新儒学是近代反传统的一种反应，成就主要是学理上的，尤其是分析了陆（象山）王（阳明）和朱熹的不同。它主张的道德形上学是不能成立的，天地不仁，天是中性的，并不如当代新儒学所说的有道德含义。

《亚洲周刊》：重建中华文化最核心的问题之一是创造新的制度，中华民族要如何走自己创造中华文化之路，“民王”是否是可行之路？

余英时：不错，创造新制度是中华文化重建必须面对的大问题，但是所谓的儒家民主还没有看见。李光耀说要推行两票制，但谁决定什么人有两票，这是不容易解决的问题。中华文化重建的路是在日常生活中，不是在政治上。儒家的理想过去并没有落实在治国上，未来也不可能；人人为王的“民王”只能说说，现实上根本不可能。

李泽厚：西体就是建立制度，推行现代化，落实民主法治，这是中华文化重建的必经之路。中华文化得吸收各种养料，西方、印度及伊斯兰等文化；在政治上协商调解渐进改革，在日常生活中强调伦理仁义，像养老的孝思也可以加以立法，规定子女的责任，这未尝不是中华文化的新路。我们必须有耐心，逐步改革落实。

《亚洲周刊》：海外的中华文化能否有助于母体中华文化的重建，中华文化重建需要多久的时间？

余英时：海外的中华文化经验相当有限。新加坡的经验太小，只是城市国家。中华文化的出路在家庭。过去的君主国、现今的共和国都不行。文化重建包含了生活方式的改变，但这需要长时间的调整。因此，中华文化的重建恐怕要经过一两百年才能看到新的产物。

李泽厚：新加坡太西化，中华文化比较难生根。倒是大马六百万华人有良好的潜能，华文教育也有发展，不过学术还很薄弱，中华文化的影响还看不到。二三十年的改变对重建中华文化来说只是开个头，这个开头固然重要，但未来的路还远呢。

世纪交替中的中国知识分子

对谈者：史景迁、余英时

列席者：《联合报》系董事长王必成、"中央研究院"史语所副研究员陈弱水

对谈时间：1999年1月5日

记　　录：《联合报》记者温禾

余英时：过去一百年来，中国多集中于研究西方的科技。而史景迁教授数十年来孜孜不倦地研究中国历史与文化，治学范围从16世纪到现代中国，都有深入的研究，并出版多本有关中国文化历史的书籍如《康熙自画像》、《王氏之死》及《近代中国之追寻》等，极受西方社会欢迎。您的研究及笔下的西方人眼中的中国印象，颇值得我们参考。现在就请您就今天对谈的话题"世纪交替中的中国知识分子"先起个头。

史景迁：1898年的戊戌变法可以是一个有趣的开始，中国内地及美国的学者都对戊戌变法十分感兴趣，耶鲁大学最近还特别举办了一次研讨会。在一股1898年的研究风潮中，西方史学研究者也开始重新思考中国历史事件，不只是看到戊戌变法的失败或清朝的灭亡，而开始研究自晚清起中国实际已开始推动的政治结构改革。

20世纪初年，清政府在中国知识分子的支持下，开始推动改革，每个省都有类似西方民主的咨议局及有限的地方选举，其改革

的幅度不深亦不广，因为教育并不普及，但毕竟是一个重要的始点，这个地方选举的活动，一直延续到民国初年。1913 年，中国知识分子甚至比西方人还早就开始讨论在议会中选出女性代表的可能性。

清朝当权派的抗拒，是当时改革难以成功的主因。根据西方学者罗杰·汤普逊研究中国改革的一个成功个案是，晚清的山西省成功地建立了地方议会（咨议局），并积极从事公共卫生、地下水道及警察制度等建立，这是中国地方士绅明显脱离中央控制的一个鲜活实例。继之，不少会馆及同乡会等传统组织亦各自设立其公共卫生制度。儒家士大夫似乎不愿接受一切由中央规划的统一体制。

而 1906 年至 1914 年（编者按：袁世凯称帝）这段时期，更有一些正面的发展值得历史学家好好研究。1912 年的全国国会选举是一个令人鼓舞的进展，但是积极推动建立国民党组织化及政党制度的宋教仁却不幸被人暗杀，其因并未被清楚了解，但与当时国民党有意限制行政力量、增加立法及司法权力，及有人认为与宋教仁太有野心都有关系。但宋的被暗杀更反映政党间紧张关系及政府和国会如何共存的问题。

宋教仁遇害
袁世凯其实是中国民族主义者

另外，如果我们可以接受“邓小平思想”这个词语，是不是也可说有一个“袁世凯思想”？美国学者 Ernst Young 曾研究袁世凯，并著书称袁其实是一位“中国民族主义者”，只是，他主张中央化

的政府并非正确的方向，他在军事上及政治上建立一己的抉择。但袁世凯也自有他一套想法。

另一个值得注意的中国知识分子是戊戌变法中的谭嗣同。过去学者研究的对象多为康有为兄弟、梁启超，其实，谭嗣同是一位有代表性的思想家。他在宣扬中国民族主义的同时，把佛教的观念纳入中国价值体系；他注重佛教，并且要求政治改革。

余英时：谈到这里，我们已经触及近代中国变革的两种类型。清末到民初的立宪运动，代表由下而上的逐渐改革；谭嗣同则可列入“革命型”了，他有“革命非流血遍地不可”的说法。谭嗣同是中国近代史上激进主义的先锋，他在戊戌变法时选择死亡做一位烈士，其激进思想不只反映他的反清，还与其个人家庭有关：其后母给予他的痛苦，使他对儒家的价值体系进行广泛的批判。他主张打倒三纲五常，而成为中国近代革命的原型。

谭嗣同自中国传统中吸收许多非儒家思想——如佛家的慈悲，他的著作《仁学》中的“仁”，即包括了佛教的仁慈，而不只限于儒教的仁。他用“以太”释仁。梁启超曾说，谭嗣同早年不知有周公、孔子，这种说法不一定正确，但谭的确吸收了不少非儒家的思想。

去年2月，我曾在香港《二十一世纪》杂志上发表文章，明白地对晚清改革和中国共产党的“改革开放”做一类比。在明末，国家面临危机时，朱家皇室是相当孤立的，没有什么支持的力量。但清末除了爱新觉罗皇室外，还有五百万满族的八旗等制度在支持它，因此，除了遇到危机，知识分子面临的是“保清”还是“保中国”的矛盾，这个满族便类似现代的“党组织”。

我们要了解清末，就应好好研究慈禧太后，不应把她视为邪恶

之人。她的行政能力及学习能力都相当强，早在咸丰去世前，就学会了如何处理政事。史学家孟森曾说，朋友亲眼见闻，慈禧拿筷子，光绪才拿起筷子；慈禧放下筷子，光绪也立刻放下筷子。据朝鲜实录中的记载，乾隆退位后，他与嘉庆的关系同慈禧与光绪一样。乾隆笑，嘉庆才笑；乾隆生气，嘉庆也跟着生气。这是太上皇与儿皇帝之间的关系，先后如出一辙。

现在我想请问史教授一个问题，在 1911 年至 1912 年的南北和议后，孙中山先生退位，袁世凯出任总统，当地也有人对中国的前途感到相当乐观，他们欣喜中国可以就此转变为现代的中国，不需再流更多的血。您对此的看法如何?

史景迁：这个问题相当复杂。我们或可借几位知识分子来观察此一问题，梁启超和林长民（梁的长媳林徽因之父），他们在这段时期都曾表明对中国未感绝望，但是曾在日本住过许久的梁启超及在伦敦、纽约都待过的林长民，他们都是具有国际观的知识分子，究竟会如何看待一个国家元首用暗杀除去最大政党的政敌，如此国家还有共和政体可言吗？他们会觉得这个政体有希望吗?

袁世凯死后的大事件是五四运动，我们谈谈五四吧。若从 1910 年往下看，五四运动的意义其实并未如一般人所说的这么重要。塑造五四运动的因子很多，五四只是历史演进的一个结果。现在许多学者研究五四都一再往前追溯，有至 1912 年左右的年轻知识分子如陈独秀，我们暂且忘却他后来是一位共产主义的信徒，在他参与的由章士钊创办的《甲寅》杂志中，就可发现许多中国年轻知识分子试图了解中国所处的环境，他们在思想及心灵上的奋斗多是发生在留学日本期间。另外，日本用汉语铸造有关现代事务的汉语词汇，更对中国产生相当大的影响。

因此，从长期的观点来看，因“二十一条”不平等条约及《凡尔赛和约》引发的五四事件，产生的反日情绪应只是突发事件。五四运动的图像相当复杂，我们对五四的剖析，不应只强调单一因子。

我年轻时有幸跟随房兆楹研究胡适。胡适所做的红学研究，着实令我感到敬佩，他是一位史学分析家，却能认真地将中国传统文学与满洲文化做一完美的连接，可见胡适在五四运动中的反传统主张只是他的思想的一部分。

五四运动与反传统说法的挂钩，其实与中国共产党的宣传及与五四的渊源有关。但这对五四运动及对中国共产党的研究都不一定很恰当。

毛崇拜胡适
注意问题少谈主义

余英时：1994年，在蒋经国基金会的赞助下，学界曾在捷克布拉格举办五四研讨会。

史景迁：这是说蒋经国基金会有意助捷克重振汉学传统？

余英时：是的。那个研讨会的目的在重新检视五四运动。我曾为文主张五四“既非文艺复兴也非启蒙运动”。五四运动可以自不同观点来理解。

若自国内的观点来研究五四，鲁迅就比胡适更重要，陈独秀也是一个重要人物。胡适只能算是右翼。胡适在五四时代最佩服的学者是王国维，1926年他在英国演讲时也提到梁漱溟的《东西文化及

其哲学》。梁漱溟也应说是五四成果的一部分。

五四时代知识分子就像十月革命前夕的俄国知识分子，整天在变。有人指出，当时俄国知识分子早上是自由主义者，中午是布尔什维克的共产主义者，一会儿又变成斯拉夫民族主义者。陈独秀最早崇拜的是俾斯麦统治的德国，后来又崇拜美国的杜威，最后变成共产主义的信徒。这是中国知识分子在大动荡的时代为自己关心的问题寻找出路的足迹。

史景迁：毛泽东也是。

余英时：对的，毛泽东原本最崇拜的是胡适，在胡适与李大钊有关问题与主义的辩论中，毛是站在胡的这边，认为应注意问题少谈主义；而国内史学家却说毛站在李这边，最近中国大陆的学者已指出此一错误。80年代“改革开放”以来，一些大陆学者——如李泽厚更认为若戊戌政变能够成功，中国可以避免日后的所有革命。这似乎显示五四思想已走完了第一个循环，又回到戊戌维新前后的改良主义轨道上来了。

大陆知识分子已自激进主义转变为渐进的改革者，即使在美的人士亦极少提倡“革命”。如史学家王赓武发表的一篇英文文章所说，现在中国的问题是如何去“改革革命”（To reform a revolution）。

基督教传入
近代中国又多了一个国际观

史景迁：另一个对近代中国有相当大影响的因素是基督教新教的传入。晚清在福建地区的中国知识分子中，如福建咨议局代

表中有相当多的基督徒，经由基督教建立起的人际网络，成为继中国过去传统同乡、同族及师生关系后，一个新的个人政治势力网络。

近代中国在新起的中国民族主义、地方主义外，又多了一项基督徒的国际观。当清末改革失败后，清廷决定限制地方自治的进度，积极自治的省份都极力抗拒，不愿将咨议局的角色限于顾问机构。其中排拒最早及反应最为激烈的要属福建咨议局。

清朝的基督徒经由西方教会，学会传统中国人缺少的团体讨论及公开辩论的技巧，训练年轻人公开表达自己的意见，成立聚会所，有组织地在公开场所唱歌，从圣歌到爱国歌曲，日后更学会举旗、游行等活动与观念。

基督教的仪式就在这种大规模活动中进行，但因清廷法律禁止大规模集会，中国基督徒便改为小型祈祷会，并将此聚会的观念转移到其他用途上。基督教的传入与临海的福建和东南亚各地因商务往来有着密切关系。活跃在东南亚的福建生意人，将海外生机活泼的社会讯息带回中国，他们在东南亚及香港这一帝国殖民地致富，这些经验使他们认真思考法律及宪政的问题，而这些问题也是近十年来台湾及香港多所辩论的问题。

反缠足倡导
清末基督教对社会的重大影响

余英时： 除去史教授对利玛窦和洪秀全“上帝的中国儿子”所做的研究外，在戊戌变法前后传教士对中国社会的批评也很重要。基督教影响中国一般知识分子的实例，有上海的西方传教士如傅兰

雅对谭嗣同的思想影响，他们与基督教接触而了解世界知识。王国维曾作过分析。清末基督教对中国社会最重要的一个影响，要属在反缠足的宣导上。从谭嗣同到胡适都接受了这一批评。

胡适一再说过，若非外国传教士指出缠足的残酷，一般中国人对缠足还是熟视无睹。俞正燮曾写过关于缠足的史实，我最近在陈亮文集中发现有“女人束腰缚足”的说法，可见南宋已成风气。今天西方学者批评中国文化不重“人权”仍多引“缠足”为例。更有人以此攻击宋明理学家。理学家没有对此抗议过，诚如胡适所指出的。但我又在元朝笔记中发现，二程的后代妇女在元代都不缠足的记载。这一点也很值得注意。

史景迁：其实，在基督教反对缠足外，中国社会内部也有批评之声，如小说《镜花缘》中的描述。

余英时：但是，西方传教士批评缠足似乎很早，我们今日难以论断《镜花缘》这本小说的作者是否受到基督教观念的影响。信仰基督教的宗教史家陈垣似乎认为明清基督教对中国人的思想影响，要比一般的认识更为深远。

史景迁：我记得清朝的满洲人曾于1645年禁止中国人缠足一年。

余英时：从知识分子的思想易受海外传入基督教的影响这一点，可以引申到地区性是另一个了解中国知识分子的关键因素。

史景迁：此一地域性的差别在清末民初尤为明显。毛泽东年轻时极为崇拜曾国藩，其理念实难与他后来的共产主义思想相配，只是毛泽东和曾国藩同为湖南人。

余英时：以福建地区而言，我想到洪业（煨莲）先生，他是福州人，一位深受儒家重要价值影响的中国学者，但同时也是一位虔诚的基督徒。洪业是一位民族意识很深的知识分子，他赞成孙中山革命，反对清朝的专制，他又崇拜西方文化，参与成立哈佛燕京学社，和司徒雷登一起创办燕京大学。还有林语堂，他出身牧师家庭，最后也皈依了基督教，但他在西方宣传中国文化，影响不小。

史景迁：浙江也有一批独立性很高的知识分子，如蔡元培、秋瑾、徐锡麟。

余英时：浙江知识分子在清末民初的活跃状况，孙宝瑄《忘山庐日记》中记载最详。广东也有康有为、梁启超、孙中山等不少活跃的知识分子。但我们似乎无法在北方知识分子中找到具有地方特色的社群。也许因为北京是首都，知识分子来自各地。清末提倡北方颜李学派也始于南方学者，如戴望。

而位于内陆的湖南，则有一群保守势力强大的知识分子如叶德辉、王先谦，公开反对梁启超。虽然，在戊戌变法前，光绪是因陈寅恪的祖父陈宝箴在湖南推行新政成功才支持改革。

另一历史支流
对中国文化负面书写

史景迁：谈及基督教对中国知识分子的影响，我们不可忽视的一股历史支流是基督教对中国文化做负面的书写。

一位在西方十分有名的史学家明恩溥（Arthur Smith），他的一部重要著作《中国人的性格》，强有力地宣扬基督福音，却十分看

不起中国，该书批评中国人的特性与鲁迅《阿Q正传》中对中国人的描述极为相似。1905年日俄战争后，不少西方学者如明恩溥等的著作都有日文翻译，不久再转译为中文；鲁迅等知识分子对中国的批判是否受到他们的影响？此例显示当时文化环境的复杂性。

余英时： 我想请教您，在16、17及18世纪间西方传教士的著作中，究竟有多少对中国持批评的态度，有多少是称许中国的？

史景迁： 虽然耶稣会教士的著作中提及中国的暴力、多妻制等缺失，但17世纪中叶前，他们大多对中国充满了夸赞。即使是反对耶稣会的道明会及方济会，也对中国多所称许。在现代史学家眼中，有诸多明显缺失的明朝，在当时天主教神父的描述中却是一个强大的政府。

外国传教士对中国的宗教亦特别感兴趣，他们尝试把佛、道教和儒家分开论述，认为佛教与道教是偶像崇拜，儒家能和柏拉图哲学及基督教、犹太教的传统一神论思想相联结。整体来说，西方人喜爱、崇拜中国文化却不了解它，尤其是中国的音乐。

18世纪，西方启蒙运动的思想家虽利用耶稣会教士的书籍称许中国，其目的却在批评法国教会。此时，西方世界反中国的气氛已占上风。一本著名的小说《鲁宾逊漂流记续集》就是明显的例子。《鲁宾逊漂流记续集》是《鲁宾逊漂流记》在市场上畅销后，应书商要求再写的续集。这回鲁宾逊一漂就漂到中国，书中对中国字、中国学术、中国建筑、食品、文化及中国人的仪态，都有严厉的批评。为何该书作者选择以批判的态度撰写他的小说？

这与市场需求有极大的关系，自1715年起，英国的出版商判定反中国的基调会是畅销书，同时，法国也出现反中国的历史小说。而造成西方社会对中国产生负面印象的因素在于英法当时积极

推动和中国的商务关系，但是仍打不开中国的门户，外交官及商人均备感挫折。

余英时： 乾隆时期英国派来的使节马卡特尼（MaCartney）在返国后，有何影响？

史景迁： 以西方近代的胜利眼光，撰写极其轻蔑中国的文章和书籍，认为中国一定要自我改善，否则会在历史中消失。这就是几十年后黑格尔的观点。

余英时： 另外，在史教授新作《可汗的大陆》一书中，指出德国思想家赫尔德对中国也有很负面的批评，这让我感到相当讶异，我以为他是一个以平等眼光看待多元文化的学者，他批评中国的观点来源何在？

史景迁： 商务报告。另一本影响西方人看中国的奇怪书籍是英国第一位高阶海军军官 Anson 撰写的。他指挥的船舰在中国广东靠岸，他依国际法要求中国提供他需要的补给，却为中国人悍然拒绝。他回到英国后著书对中国极尽嘲讽之能事，广为当时中产阶级知识分子所阅读。而另一个西方人对中国负面形象的相关说法，是赫德尔书中提到的沉睡的中国。

余英时： 沉睡的中国意谓着中国退出历史的潮流之外。这一观点在中国也曾流行过，甚至受儒学影响很深的人，也说中国自宋以后只有故事，没有历史了。80 年代大陆青年知识分子常说中国的“被开除球籍”，也是同一思路。

先崇拜后批评
西方知识分子的中国观反复

余英时：现在我想将问题拉回至近代来讨论，何以西方知识分子近来又开始崇拜中国，尤其从1970年代大陆初“开放”的时期。但90年代后又出现了负面的批评，被大陆说成“妖魔化中国”。你又如何形容这种改变？

史景迁：这是一个逐渐清醒、幻想破灭的过程。美国人需要花长时间去消化分析他拿到的资料。

余英时：可否让我们把讨论的焦点缩小集中在费正清？他是美国最有影响的学者，他的观点常有改变，1940年前他十分同情中国共产党，数十年后又有转变。我觉得很难对他的主张做一综合性的论述。您的看法如何？

史景迁：费正清是我老师的老师。他的观点足以改变一般美国人的看法。他支持中国学者、促成中美学者的交换计划，并对美国对华外交政策的形成有着举足轻重的地位。

在二次世界大战间的动乱时代，每个人都有朋友住在重庆、延安、上海、北平，甚至香港、美国，任何人都难以对中国事务有正确的报道，全视哪位朋友对他影响大。在那段时间，西方人对重庆政权多持有负面的印象，李约瑟是造成这种印象的一位学者。而延安则有意识地营造好印象。这让研究近代史的历史家对新资料的开放及出现都抱持怀疑态度，以免被人操纵。

余英时：回到基督教在中国影响的问题，我想就最近亨廷顿的“民主的第三波”和“文明冲突”的观点，请教您关于基督教在中

国的整体影响的问题。

史景迁：是的。基督教带入中国的大型聚会观念，对中国的政治及社会会发生一定的影响。在中国近代史中，基督教新教对中国的影响远远超过其在宗教上的力量，与其教友人数完全不成比例。传教士李提摩太就大大地影响中国的自强运动。他们强调的教育，正是中国最需要的。基督教对国民政府有绝对的影响，而共产党的成员中不少是基督教青年会的会员，他们自社会服务中习得公共体系的概念。

余英时：据亨廷顿说，基督教与韩国的民主化间存在着密切的关系。那么基督教在台湾地区是否有如此的影响力？实际上，就我所见，台湾民主化与基督教的关系似乎不如亨氏所说的那样密切。这让我们历史学者觉得很难理解亨廷顿“第三波”和“文明冲突”中提及基督教、伊斯兰教及儒教间的冲突，你是否觉得世界各不同文化间的确存在着所谓的“冲突”？我们如何自近代中国文化与西方间产生冲突的角度来解读中国文化？

史景迁：我不觉得各文化间有明显的冲突，中国与西方文化有很多复杂的交错点。利玛窦对中国文化并未完全理解，却十分重视；他受中国经典的影响，认为儒学和基督教有着极大的相似性，对道德问题都有相同的关怀，对人类文明如人口、生态等具有共通性的问题，进行平行的追求。

余英时：亨廷顿似乎认为儒教与西方文明是互不相容的，儒家文化不能与民主并存。但19世纪末以来，最早拥抱西方“民主”概念的，都恰恰是出身儒家教育的一些知识分子，如今文学派的康有为，古文学派的章炳麟、刘师培等人。这个问题好像尚待深究。

中国有无前途看如何选择价值

访谈者：王良芬（《联合新闻网》）

访谈时间：2001 年

被誉为当代史学大师之一的余英时教授，在告别美国教职生涯时，回顾过去数十年如一日的治史经验表示，他的文化观点出自中国，他尊重以人为中心的中国文化，尤其是中国传统知识分子尊重的价值；与此同时，他也信仰西方人权、自由等普遍性价值。他认为，中国今后的前途就在于如何选择价值、理解世界。在美国长春藤盟校教学近四十年后，余教授即将于 2001 年 6 月自普林斯顿大学东亚系退休，《联合新闻网》特作专访，其中“退休后打算写武侠小说”一节为余英时先生荣誉退休当日的访谈。以下为访谈大要：

谈退休：完全自由

记者：回顾在哈佛、耶鲁、普林斯顿等学府任教，您最为怀念、印象最深的是什么？有何退休的感想与计划？是否长期性返台讲学？

余英时：我 6 月将在普林斯顿大学正式退休。我先后在密歇根大学教了四年书、哈佛教十一年、耶鲁十年、普林斯顿十四年，普

大教得最久。原想两年前就退休，但普大礼遇，延到现在。说是退休，其实工作没完，还有学生的论文没完成，需要指导；欠的许多文债，包括文章及书，都要还，譬如英文《剑桥中国史》等，在未来一二年内得赶快还清。

退休的最大感想就是完全自由了。教书四十年，现在可以自由自在做我一直想做但过去没时间做的事。这是第一次获得充分自由。我的知识太缺乏，退休后要好好看看文史哲方面的书。

退休后因为还有许多文债未还、一些博士班学生论文要指导，可能一二年内还会留在普林斯顿，须利用普大图书馆及家中藏书，否则工作就停了，因此暂时不考虑长期旅行在外，包括返台长驻。

忆风潮：抗议越战

在美教书始于 1961 年的哈佛，算来已四十年，很怀念各校的同事及教过的学生。我很庆幸，在美教书生涯中，没有感觉华裔受压迫的情形，可能我都是在校园中，校方眼光都开阔些，较少偏见，所以基本上感觉很愉快，一直很自由、愉快地教书与研究。印象较深的，是 1968 年我在哈佛，当时越战风潮激昂，我参与哈佛教职员抗议大会，情势火爆，很像 1948—1949 年中国大陆国民党政府被推翻前夕学生运动的情况。

越战的冲击使我印象深刻，当时校长、教务长办公室都被哈佛学生占领。当然，美国社会还算健全，容得下反对。能容纳反对就能存在，因为就有了开放性。

思中国：打通古今

记者：过去四十年在美任教、做学问，中心思想为何？一贯的观点是什么？如何看待中国文化？它的未来？

余英时：我一直希望，将中国传统讲仁道、尊重人的尊严与价值，与西方讲人权、自由、开放社会相互配合，使二者相辅相成。我不认为中国传统文化都是负面，无法现代化，也不认为中国文化都是好的。要能从中国传统文化中找到自己的根源，进一步与其他文化相融合，截长补短，取菁去芜。

虽在美近半世纪，我最大感受是，我是从中国来的，我的文化观点出自中国，我研究中国，我身上百分之九十以上是中国的，另外百分之十来自所受的西方教育及其他世界性文化。世界上有两种东西，一是民族文化，一是普遍性价值，二者都不能否认。

我喜欢在书房里自己想问题，希望将古今变化打通，可以说学司马迁"通古今之变"。我尊重中国文化，也希望能理解中国文化。理解是第一步，要先能理解，才能真正尊重中国文化；第二步是对中国文化的价值做选择，我选择的价值也是中国传统知识分子所尊重的价值，再加上西方一些普遍性价值。中国今后有没有前途，就在于如何选择价值，如何理解世界。

看大陆：变的阶段

记者：对时局与两岸情势的观察、建言？

余英时：基本上我不愿多谈政治问题。台湾应考虑自己的问题

所在。中国内地本身在变，仍在变的阶段，目前看不清会有何变化。

记者：对当前两岸史学界的看法？对后学的建议？

余英时：研究学问最重要的是要走自己的路。很多时候我也是自己摸索，自己找路。中国一句老话，先生领进门，修行在个人。现代的青年学者要先接受好的学术训练，要能独立思考，不要随波逐流，不要怕孤立，但也不要故作孤立。

中国内地与台湾新一代学者辈出，在台湾方面，这是过去几十年教育文化开放、自由的成果，台湾仍继续保持自由教育的传统，部分原因是许多自由派知识分子前往台湾，产生了影响。

中国内地人才很多，但内地思想解放是近一二十年的事，大环境还没有根本变化。近年由于市场、社会更开放加上来美接受教育的学生愈来愈多，将来会对内地造成很大变化。我对中国的前途，长期而言，还是很乐观的。

退休后：打算写武侠小说

记者：两岸因时空变迁，在文化与意识形态上有明显差异，您认为中国的未来将向何处去？

余英时：两岸问题最常提到的还是统独问题，我不认为台湾会有独立的行动，但是思想是不能压制的，台独的思想还是会表现出来。台湾最大的本钱是在民主体制，这是生存的本钱，因此美国会同情台湾，但是也没有鼓励台独。

记者：传言北京最近宣布已经订了时间表，要在2009年解决

台湾问题，您看法如何？

余英时：未来不是人力可以决定，不是人为可以操作，事件的发展是历史的偶然。今天台湾与内地的僵局，关键不在台湾，台湾是被动的一方，主动权是在内地。目前内地时常以钱为主，这样的市场属性是大陆的另一个危机。

记者：现在两岸对话有障碍，台北与北京对于“一个中国”各自定义不同，这一问题将如何解决？

余英时：“中国”是什么？这就有定义与认同的问题。未来二十年的发展谁也不能确定，台湾一定要有勇气，坚持民主、自由等基本价值，这是绝对不能放弃的。

记者：钱穆大师早期曾写信给您，希望您能回到中国人的世界，台湾“中研院”方面非常盼望您能够回去，您是否考虑赴台？

余英时：其实我一直是在中国人社会里，所从事的工作都一直在中国文化的传统上，人在不在那里，都是一样，现在用打电话、传真都一样做事，我的精神与中国人的世界是一致的。

记者：您对台湾，甚至所有研究中国思想史的知识分子，有何建言？

余英时：大家要有分析的精神与能力。

记者：退休后的计划为何？

余英时：现在时代不同，退休后我打算写些东西，但是不会涉及政治，也可能写武侠小说吧。过去曾就金庸的小说写过文章，我过去和人类学家张光直就常在一起谈王度庐的小说，没想到现在李安把《卧虎藏龙》拍得这么红。

中国近代史诸问题

采访时间：2002年2月17日

采访地点：美国普林斯顿

采 访 人：赵晓明

关于仇外心理

赵晓明：在义和团和八国联军问题上，西方史料与中国官方以及学界说法完全不同，就是：义和团暴乱是导致八国联军进兵北京的具体原因，而仇外心理是义和团运动爆发的重要原因。我的问题是中国民间普遍的仇外心理是必然要产生的吗？外国传教运动兴起于殖民主义时期，好像只有在中国遇到了普遍的抗拒，引起了庚子之祸。清政府在这个问题上是否有可检讨之处？

余英时：仇外心理的产生有很多原因。清朝政府被外国欺压以后，它的权威日益下降，所以它发动仇外运动。义和团实际上本身不会有那么大影响，如果不是慈禧太后一定要把他们找来的话。慈禧太后为什么要找义和团呢？主要原因就是戊戌政变以后，慈禧想把光绪废掉，要用她信任的另外一个侄儿，叫大阿哥的（溥儁，慈禧的近亲，载漪的儿子）。但是外国人都希望光绪做皇帝，都支持光绪。在这种情况下，她不能废光绪皇帝，所以对外国人越来越仇

恨。她没有办法之时，忽然听说有义和团这种事情。

很久以来就有义和团这个组织存在，它们在山东、河北闹过很多次了。这些本来都是民间的团体。最早它们是反清复明的地下社会。它们本来不完全是仇外，仇外只是一部分，因为它们对外国人许多教会很不满意，在地方上跟那些吃教饭的、相信基督教的人有冲突。义和团的人对国际大事、帝国主义等问题并不了解，只是觉得外国人势力大，许多人依附外国势力，就可以压倒他们。在他们看来，清朝的官吏也偏向于保护外国人。比如早在曾国藩时代，1870 年左右，在天津就有教案争端。其实清政府官员也未必人人袒护外国人，怕洋人则有之。无论他们如何处理这类冲突，常常引起绅士阶层和一般人民的不满。

我们中国一向有一个舆论（传统），就是你只要跟外国人一发生矛盾，你必须毫不含糊毫不打折扣地仇外。如果你稍微说几句公道话，说外国人有外国人的道理，你不能随便不尊重外国人的习惯，那你马上就被看成“二毛子”、“汉奸”。这是中国的一个传统。

赵晓明：为什么会有这样一个传统？

余英时：这个传统在中国很早就有。最早从南宋开始就有。宋朝人跟金人打，打不过也不能和，和就是汉奸。实际上“和”是常态。列宁跟德国建立和平条约，俄国并没有人说他是俄奸。但是在中国，只要你一求和，就是汉奸。不顾一切就是要打。包括甲午战争，李鸿章知道不能打，但是慈禧太后一定要打。舆论逼得也非打不可，不打就是汉奸。这是士大夫方面。民间方面，我刚才说过，有许多小的争端。外国人当然也有很多事做得不好，总会引起摩擦，摩擦以后就仇外。中国对外国人一向仇视，而且鄙视。后来外国势力大了，又变成媚外。所以这是很复杂的心理。

下层，中层，上层，乃至政治中心都有一股很大的仇外势力。这个势力就造成了慈禧可以把义和团招进宫来，做试验。用枪打，好像刀枪不入。相信他们真的可以打外国人。这些民间地下组织的人本来是“反清复明”的，现在就改了口号，叫做“扶清灭洋”。所以如果不是慈禧太后的政策有这样大的改变，义和团不可能出大事情。袁世凯在山东一直是镇压义和团的。其他的比如东南，也有仇外的行动，都被镇压住了，因为当地的主政者觉得这不是一个解决国际问题的方式。你不可能靠民气把外国人真的赶跑。所以稍微有知识的人都知道，要对付外国人，只有用外国人的方法、以外国人的方式才能解决问题。过去历史上叫做“以夷治夷”。不是靠意气，不是靠热情，就可以解决这样大的一个问题，把外国势力全部从中国赶出去。这是一个基本的症结所在。

所以我认为义和团问题，我们不要把眼光放在老百姓仇外上。如果不是慈禧太后主动要用他们，煽动他们，不会闯下那么大的祸乱。这是清朝朝廷上做出来的事情。

赵晓明：让我来总结一下：民间地下组织与外国传教冲突早在1870年代就有，从来没有引起外国武力干预。只是由于清政府的支持和煽动，才导致庚子年间中国的祸乱。

余英时：如果没有官方正式支持，不可能有义和团事件，也不可能有“八国联军”。

关于早期外交

赵晓明：从外交的角度，清政府的做法是否跟中国政府同外国

人打交道没有经验，不懂如何使用正当手段，没有协约意识有关？

余英时： 最简单说就是不懂。不懂的例子我可以举。费正清最早是研究东南沿海地区鸦片战争前后到五口通商订条约这段历史的。他依据的都是档案的材料，尤其是英国、美国各领事馆的报告跟中国的记载。他说得很清楚。他说中国人跟外国人打交道，根本不懂外国人有法律，有制度，而不是靠私人套交情就可以解决问题。中国人一向习惯私下跟人家称兄道弟，杯酒交换，觉得公事也可以这样解决。这完全是文化上的一种差异。所以每次中国广州的官吏跟外国人打交道都不懂：我们私下里是很好的朋友，到谈判桌上他们马上就变了一副脸。他们实际上不知道，公事是公事，私人交情是私人交情，决不可能靠私人交情让人家在原则上让步的。他的原则对不对是另外一回事，原则都是可以商量的。外国人经商他有一套 negotiation（谈判）的办法，就是商讨。大家讨价还价。怎么样讨价还价，一方面当然看你的实力，另外也看你的技巧，看你能不能拿出说服人的根据来。但是中国人不懂这一套，以为靠私人交情，但是私人交情到公家场合没有用，他马上认为外国人是如何的混蛋，对付外国人就只有用武力之类的。许多误会就是这样起来的。

赵晓明： 在义和团暴乱之后和八国联军进兵北京之前，清政府把原先跟各国公使馆打交道的总理衙门的五个官员撤换了。这五个官员从义和团暴乱开始就直接跟外国打交道，他们虽然不能自己做主，但是至少明白外国人如何一步步逼到决定自己派警卫、派武装的情况。这五个人后来在清政府对外宣战时还被杀了头，换上了四个不懂外交的主战抗外官员。

余英时： 对。现代史上，20 世纪下半叶最接近义和团的事情就

是中国大陆的“文革”。“文革”时把所有外交部的人员都要撤掉。陈毅也是被批判的，说他对外不够硬。要找一批人，是无知的、狂热的、仇外的主持外交。一样的道理。（赵晓明插：所以唐德刚教授在他的《晚清七十年》里，把义和团跟红卫兵相比较。）是呀，一点不错的。当然还不完全一样，因为红卫兵（运动）整个是被发动的。红卫兵作为下层可能对某些社会现象不满。但是对社会现象不满，这是任何社会都有的情况，如果没有人挑拨利用，系统地组织，（大规模暴乱）那是不可能出现的。所以义和团的事情绝对不应该把重点放在老百姓身上。老百姓仇外，政府跟着仇外？相反的，如果政府不仇外，就（把暴乱）镇压住了，至少可以向老百姓解释，这个办法不行的，只能带来更大灾害，或者更多的屈辱。政府为了国家独立，要用正当的方式，要用一种合乎文明轨道的方式。所以怎么样参加国际社会，这是中国一个最大的问题。中国也许到最近才慢慢了解。

关于教科书中的近代史

赵晓明：“八国联军侵略中国，企图瓜分中国”是官方史学家对庚子祸乱这段历史的定论。它是中国百年屈辱的象征。一代代中国人就是受这样的教育长大，中国民间的民族主义和爱国主义就是建立在这样的基础之上的。但是我查阅大量美国国会那些从来没有发表过也不外借的档案文献之后，发现义和团的暴乱和清政府的暗中利用，是八国联军进兵北京的具体背景，而解救被围困的公使馆是他们的唯一目的。而美国在其中，运用自己的门户开放政策，还起到了制约列强瓜分中国领土的积极作用。我对一些中国学界朋友

说，义和团八国联军这段历史，这个事件应该翻案。几乎所有这些朋友的反应都是：你要谨慎。第一，这是一个太敏感的话题；第二，能否翻案，要有充分的材料。您怎么看这个问题？就您的了解，这个“案”够条件“翻”吗？能翻吗？

余英时：我不知道你跟哪些学者谈的，是内地出身的学者呢还是……

赵晓明：内地的，都是内地背景的学者。

余英时：啊！我们真正的历史还没有建立呢！真正的历史还没出现呢！

所以在这个口号之下，只要是说外国人也有他们的道理，各种道德谴责便马上加在你身上，你就不成其为人了。这是搞政治宣传最厉害的部分。就是在道德上威胁你，叫你不敢说任何一句真话。就等于说，今天我们都知道，像湖南的郭嵩焘，他是在英国驻使的，他了解外国的长处，外国的贸易，外国的政治，外国的法律、法庭，种种好处。回来报告以后，就被认为是汉奸。过去有所谓“清议”，这些士大夫总是认为只要你说外国一句好话，或者说一句真相，而不采取极端仇外态度，你就是汉奸。所以对郭嵩焘的许多意见，李鸿章明明知道是对的，但是不敢采用。郭嵩焘是个很了不得的人，他的日记、他的著作都出来了。他是对外交最注重的一个人，因为他在英国驻过很多年，而且跟严复都很熟。

赵晓明：他是驻英国外交官？

余英时：等于是公使。那时还不叫大使。所以他知道，不是说血脉贲张喊打就能解决问题的。他要找出一个办法来。

因为帝国主义是个事实。所谓帝国主义就是他们要做生意。做生意就要你开门。你不开门他们最后只有用炮了。鸦片战争也是这样开始的。最开始他们也不是要用鸦片来害你。因为各种的外国东西到中国来都没有市场，没有人买得起。外国人原先有一个误会，以为中国这么多人，市场大得不得了。现在因为有了中产阶级，可能还买些美国货，如果在从前，两百年前、一百五十年以前，哪里有这个可能呢？他们卖不掉东西，所以唯一的办法就是在印度制造鸦片，中国吃上以后上瘾，就再也逃脱不了了。鸦片销路大好，这样就打开了中国的市场大门，所以就把贸易转到鸦片上了。鸦片贸易就变成非常中心的问题了。中国政府之所以反对鸦片，最初也是因为银子的大量外流。没有办法，国库钱不够了，所以才想到要禁鸦片。不完全是道德问题。

关于“八国联军侵略中国”

赵晓明：请您介绍一下台湾地区的学者对这段历史的研究情况。台湾学者对八国联军这个话题是否也这样敏感？

余英时：我不是专门研究近代史的人，不好对台湾史学界作概括式的论断。不过海外史学的一般意见，提八国联军也都认为（义和团）是一种无知的莽撞，虽然承认它有爱国动机。不过所谓爱国动机也不简单，必须结合每一地区的社会情况作深入探讨。一般老百姓在实际生活里体验到某些外国人，包括传教士，在中国盛气凌人，而有些中国“吃教饭”的人又仗势欺人。这样他们就要杀“洋鬼子”、杀“二毛子”、杀“假洋鬼子”。任何人跟外国人有点关系，老百姓都看不顺眼。实际这是在中国一直到今天都有的现象。从前

跟苏联亲的时候，是“苏联老大哥”，（他们）只要有一句话，大家都不敢违反。只要苏联有个什么历史的理论，中国就不敢怀疑，就照着说。苏联怎么讲欧洲史，你就怎么讲欧洲史；苏联怎么讲世界史，你就怎么讲世界史。如果是美国，那你就骂他是“帝国主义”；要是苏联，那就是“老大哥”。如此而已。

赵晓明：那就是说，台湾学界不认为义和团导致了八国联军……

余英时：台湾一般人根本也不大清楚八国联军这回事情。台湾史学界好像没有集中讨论过这个事件。我不能冒昧下结论。

赵晓明：在八国联军进兵北京之前，俄国出兵满洲，把东三省给占了。可是这样的侵略行为，在中国内地的历史教科书中很少提及。但那是真正的侵略中国啊，虽然俄国的借口是镇压义和团。

余英时：八国联军要个别地看。俄国大概野心最大。日本也有野心，但是日本那时表现还比较温和。美国是因为隔着太平洋，很远，所以最早的政策是门户开放、就是大家利益均沾，公平竞争这个市场，我们都可以来，不要谁特别占某些地方。美国从它的利益着想，从它的外交背景着想，愿意保持中国是一个和平开放的地区，大家都可以来做生意。所以所谓“瓜分中国”种种，其实包含了自己吓唬自己的成分，并没有确实的根据。你要研究当时各国的外交档案，你绝对找不出有什么计划要准备瓜分中国。那是不可能的事情。那些国家各有各的想法，怎么瓜分呢？谁占哪里呢？租界，只是因为有个租界就可以有个根据地，就等于今天所有的大企业，欧洲的、美国的，都到上海呀、广州啊，占些地方开公司。一样道理。

赵晓明：我想确证一下，台湾史学界根本不存在“八国联军侵略中国”这个课题，是吗？

余英时：这个课题完全是政治运动造出来的东西，根本不是历史。外国也有许多研究的，但都是比较客观的。还有些研究民间文化心理的，像加州有位学者专题研究这个。Wellesley 女子学院有位教授叫柯文（Paul Cohen），最近也写过一本书，是从历史的角度分析人民的心理和民间文化。他们都没有特别强调八国联军、帝国主义侵略这一方面。

赵晓明：在中国大陆做这类课题，在学科上应该如何划分？准历史？

余英时：颠覆伪历史，只有学术完全自由才可以，需要资料的开放。必须根据原始资料说话，比如你在美国国会找到的资料，还有中国档案、各地方的县志和记载。中国官方学界也编过义和团的一套书，也有些资料，资料是可靠的。所谓资料可靠就是当时的记载（可靠）。但是还不完整，因为有删节。因为它是找自己需要的放进去，不需要的就没有放进去。所以要从多方面看，历史研究的第一步是把一切事实整理出来，不可未研究之先，已抱着道德判断的结论。研究义和团事件也应如此。

赵晓明：由于伪历史的存在，就产生一种揭穿伪历史的必要。

余英时：这个不是很容易的事情。

关于早年外国对华贸易

赵晓明：整体如何看待当年外国对华贸易？说它是一种对华贸易的侵略行为成立吗？

余英时：要看你所谓侵略用在什么意义上。一般而言，侵略是指武力占领别人国家，如果别人要跟你做生意，你也有市场，这是否是侵略，那就很难说了。如果这样算侵略的话，那么全世界每个国家都是帝国主义者。中国也是。中国不是很早就向东南亚展开贸易吗？像今天我们所说的"丝绸之路"，中国要把丝绸卖给中亚国家，一直卖到罗马。中国也要打开外国的市场，那是否可以说中国早就是帝国主义了？所以我想这是一个定义的问题。如果把做生意都当成帝国主义的话，那么世界上没有一个国家不是帝国主义。

赵晓明：应当具体看看那些贸易协定的条款是什么样的？是否公平合理？

余英时：公平是相对的，没有绝对的公平。中国没有参加国际社会活动，根本不知道有国际公法，直到清政府成立总理衙门即中国第一个外交部。从前只有对满、蒙的少数机构管理，没有外交部，只有理藩院。后来和西方打交道，成立了管理"夷务"的"总理衙门"。这以后，才开始翻译国际公法之类的东西，中国才想办法进入国际社会。这当然是外国人逼出来的。但是他们逼你出来当然不是专门针对中国。商人的贸易可以说是从希腊就开始的。贸易是西方文化的一个特色，他们的商人到处都去的。这是他们生存的条件。所以，在十六七世纪以后，包括开发美洲也是贸易，也是为了要扩张，要获得新的资源和市场。这是西方的一个特色。你说它是帝国主义也可以，说它是扩张政策也可以，但是主要要看你怎么

应付。像日本，也是西方贸易扩张对象之一，但是日本就应付得很好。所以后来慢慢它自己也站立起来了，不但没有被牺牲，而且变成列强之一了。所以这是反应问题。

中国的反应是一个失败的反应，所以就变成好像老是被欺负的感觉。事实上，人家逼你做生意，你很难说它是欺负你。它用大炮在后面做后盾。例如五口通商，林则徐要把他们关在外面，他就非要打开不可，最后就打仗了。那就是鸦片战争了。当然，打败了你就签条约了。所以这可以而且当然是帝国主义。（赵晓明：这是被迫……）被迫开放。它们的目的还不是在你的领土，不是要占你的地方，不像俄国和日本。日本和俄国对中国都有领土野心，其他的国家都悬在外面，尤其美国更远，所以他们对中国并没有领土野心。那种所谓侵略是另外一种，就是列强希望，既然中国是一个市场，大家都要来，要是订条约，大家都来订。是这样一个问题。

这就是费正清所说的所谓“条约系统”代替从前的“朝贡系统”。从前政府做生意是靠朝贡的方式。外国人来贡献些东西，实际上要问你要同样的东西回报。所以汉朝给匈奴，要用丝，要用米，要用酒。这是中国市场供应的。他给你送一些马或者其他的中亚特产，算是象征性的朝贡。然后你在这个朝贡条件之下做生意。所以朝贡实际上也是一个做生意的方式。一直到清朝中叶，一直到鸦片战争订立条约以后，才发生变化，从此变成不是来朝贡了，而是根据条约做生意。你这个口岸必须开放，你不能不让外国富人进来。这个可以解释为侵略，但是另外一方面就是你没有办法应付，你不会应付国际贸易怎么做。

因为19世纪，西方的海洋国家都是要向外扩张的。政府在后面支持商人。西方人到中国来跟到非洲去一样。有两种人，一种人是来传教的，一种是来做生意的。这些活动都是推展他的影响力或

势力。你可以说他是有侵略性的。这是他的文化本身内部不可消灭的东西。到今天还是如此。他的商人还是要到全世界做生意。对不对？他的宗教人士还是要到全世界去传教。就是看你会不会应付的问题。我们的应付失败了，所以造成一个时期我们变成侵略的对象。

我并不否认侵略这个词可以用，但是这个词你要看怎么用法。为什么日本就不被侵略呢？（赵晓明：而且日本国家那么小……）那么小，日本1853年也订了条约的，很快就翻过身来了。它想了办法。我用你的办法，即以其人之道，还治其人之身。你怎么来我怎么对付。

关于美国对华外交行为原则

赵晓明：现在我们正好谈到美国的对华外交政策了。您刚才提到日本。打开日本国门的，是美国。美国送了一支军舰去。而且美国打开日本国门的时候，送的是礼物，是现代化的铁路模型以及一些现代化的设备，让日本人很惊讶。美国非常友好，所以日本没有感到被迫的压力。可是英国打开中国国门的时候，就是打！打鸦片战争。我提出这个，主要是想说，虽然都是帝国主义，但是美国跟欧洲的帝国主义，包括英国，还有后来的俄国，决然不同。比方说，门户开放政策是美国提出来的。第一次照会，美国要求中国各口岸对外国要采取统一标准，而且关税贸易要由中国来决定。这实际上等于保护了中国的关税自主权，而且保证了中国关税的收入。如果没有美国提出这次门户开放政策，西方各国各自为政，结果就会造成互相之间的竞争。你夺占，我更要夺占；关税你收得多，我

收得更要多。你的那段铁路不许我用，我的这段铁路也不许你用。如此竞争的局面，那么中国就更不好控制了。所以美国的出现，等于是李鸿章的“以夷制夷”。美国作为外国，用门户开放、利益均等的政策，把他们自己相互牵制起来了。清政府没这个本事，即使有这个想法也做不到。这是美国人做到的。这是一。第二，第二次美国的门户开放政策照会，是在八国联军即将进入北京之前。美国看穿俄国对中国的领土野心，再度照会各国，明确提出他们要保护中国领土的完整，要保证跟一个完整的中华帝国做生意，还要保证中国行政管理的完整。美国强调要跟中国沟通，意思就是，你们不许借机会侵占中国领土。后来过了不几天，俄国就出兵把满洲占了。但是就因为美国这个强硬的门户开放政策，在义和团打败之后的庚子谈判时，没有导致用领土赔偿各国的损失，是赔款而不是割地。而且在庚子赔款的时候，令人感动的是，美国调查中国的财政资源，调查报告写中国能够最大限度支付多少钱。美国要求各国一定要把庚子赔款限制在中国能力限度内。它提出的总额是后来庚子赔款总额的半数，而且因为其他国家不遵守，美国提出：如果你们遵守这个限定，我们美国会把我们自己的索款额再往下压。但是，谈判会议上其他各国没有一个国家愿意 follow（跟随）。这样，美国警告说，如果你们这样不顾后果，提高赔款额，会导致中国经济崩溃、政治动乱，会对我们大家都不利。警告不管用，最后美国要求海牙法庭仲裁，一定要把这个索款额减下来。当然仲裁也没管用。当时中国作为战败国，没有资格进谈判场，只能在外边等着八国吵完了，接受无论什么样的条件。可以看出，美国在将近一年的庚子谈判中，实际上是代表中国的利益在跟七国谈。这些资料在美国的外交档案中记录得非常清楚。美国要求将赔款利息从百分之四减到百分之三的请求失败，但是进入赔款方式的谈判程序后，美国

仍然为中国争取到了两项具体的好处：一、中国的赔款期限将延续39年；二、中国将按照证券的原票面价值支付，以避免由于各国货币、面值不同，换算期间导致各国趁机扩大赔款数目。这对于挽救中国财政、稳定社会以及列强尽快从中国撤军，都起到了积极作用。时隔两三年，美国开始退还他们获得的多余赔款。由于美国的退还，英国跟进，之后其他欧洲国家都退还了。而且美国的退款跟英国不一样，美国无条件退还。他们在国会论证的时候就表示，我们不应该要求中国用这笔退款做什么。是中国清政府、慈禧自己提出来，要用这个钱建学堂，或者派送留学生到美国的。英国退款的时候有条件，他们派了个代表团到中国考察，然后提出来，英国的退款必须用来建造中国的铁路，所有器材设配都要从英国购买。我们看史料会发现，在帝国主义当中，美帝国主义和欧洲帝国主义，尤其是和俄国、日本不一样。欧洲在拉丁美洲进行了一番殖民侵略之后，就跑到中国来，他们确实是以强势压人，但是美国在其中是主持了公道。

除了八国联军庚子赔款，还有大量资料证明，例如二战美国参战之前，向日本下通牒，不许侵犯中国领土，切断日本石油运输线，对日本实行制裁，这之后才是日本轰炸珍珠港。日俄战争当中，美国也是站出来把两边摆平。美国在中国的三次近代灾难即义和团之乱、日俄战争以及日本侵华战争中三次卷入，都主持公道，甚至出兵干预，都是在领土上保证了中国的利益。

我的问题是，您如何评价美国的外交政策的基础？这些事例能否得出结论，美国的外交行为中有道义的原则？

余英时：这样说吧。在所有的帝国主义中，看其行为，美国大概对中国的危害是最轻的。也可以说，它因为隔得很远，隔着太平洋，直接上手不行，所以提出一个利益均分、门户开放政策，大家

都一样。这也是为自己的国家利益着想。这一点没错的。美国一定第一步是要站在自己的国家利益上。但是美国立国确实有一种道德精神，你也不能否认，即理想主义的精神。因为它是殖民地，然后要独立，它晓得让别人侵略，把别的国家消灭是不对的。这个道德原则到今天也还有。所以，就搞出人权这一套东西出来了。美国有两个方面，一方面，是它的实际利益，它不会放弃。但是它的手段方面，也有一定的节制。穷凶极恶的面目，像英国所表现的，或者像俄国和后来日本所表现的，在美国确实不容易找得到。它对其他国家都是希望我也可以跟你来往，你的市场对我开放，但是我并不是要把你消灭掉，把你变成我的一个附属。所以，你必须两方面都看到。一方面是利益决定它的行为，另一方面呢，就是它的建国理想所传下来的精神，使它在国际事务上，要受道德上的某些限制，否则国内的一般舆论会大加挞伐。

实际上，不但如此，就是英国也不能完全说他们都是混蛋。我几十年前在哈佛大学做学生的时候，写过一篇论文，就讲鸦片战争以前的贸易。我也查过很多英国的国会档案。英国国会也以为用鸦片战争方式取得中国利益是很可耻的。英国也并不是没有这种声音，不过这种声音不像美国那么大。所以我认为每个国家，稍微有文明的话，它都有某种起码的道德意识，不过这种道德意识有时被利益压住了。我想，从美国来看，第一，利益它是要的。但是它绝对不会因为利益就不顾一切，穷凶极恶，什么手段都用。这是美国不能做的。它的民意不能允许。否则，在选举的时候别人就拿这个来攻击你，你就不可能选上。这是很简单的道理。它除了利益以外，还有起码的道德意识。这个意识是大家共同接受的。在美国，很明显地违背某些原则，比如包括阿富汗打仗，只要稍微不人道一点，马上就会攻击你，有任何错误，新闻界不会放过你。所以看美

国精神，一定要看两面。

对于中国来讲，可以说美国是帝国主义中对中国最加以保护的，这是没有问题的。我记得大概是黄华吧，从前叫卿汝楫，后来做外交部长了吧？他在燕京大学的时候，写过一本书，就叫《美帝侵华史》嘛，现在可能没人看了。（赵晓明：我没看到过。）那书从50年代就开始写了，是很大的一本书，所有的美国行为都写成是帝国主义侵略，那是为政治宣传而作。你说的这些档案，他有机会看到，但他看到也不会用，因为他早已有了结论。

鸦片战争后不久，订条约的时候，美国代表就用一支枪，送给中国代表耆英，说，你们要发展武器，保护你自己的国家。

赵晓明：这是哪年的事？

余英时：这大概是1844年中美订《望厦条约》时的事情。详细信息你要去查书了。这是很有名的一件事情。他要中国必须发展武力，现代武力，你才能抵抗外面的侵略。所以美国在这方面对中国是比较好的。

美国有一个外交官，叫浦安臣（Anson Burlingame），很有名的人。他对中国非常友善，从美国外交界退休后，清政府在1868年聘他为中国对外的代表使节，为中国向西方各国游说。这个档案你可以查到的。许多东西，中国人不懂，都是他帮忙，他帮你解决。他做中国的代表，因为中国政府信任他。他也确实表现出一种诚意。所以从这方面看，你就会看出美国对于中国至少没有领土野心。这是第一。第二，它不希望其他国家穷凶极恶地把中国瓜分掉或者把中国分赃一样到处乱抢。它希望建立某一种秩序，某一种自由。大家都可以来，但是对中国也不至于过分伤害，中国自己也可以发展。我想这是美国的一个基本政策。

美国本身讲，在很长的时间都是实行所谓“门罗主义”，关门主义，它只管美国的利益，不愿意卷到世界上去。卷到世界上的原因就是威尔逊（Willson）打第一次世界大战。但是参战以后，一般美国人对他很不满意。所以第二次他就选不上总统了。威尔逊已经看出美国对世界有一个责任了，因为美国力量越来越大。而这个世界本来是英国的世界。（赵晓明：但是在那之前，美国参战之前，美国有四次中立法案通过。）第一次世界大战以后，美国就通过了一个中立法案（Neutrality Act），这个中立法案就是禁止美国卷入任何外国战争。所以那时候，胡适 1937—1938 年到美国来做大使，就是要跟这个中立法案斗争，想办法让中立法案取消。罗斯福也想取消，但是取消不了。有中立法案，美国不能帮助中国，因为中国跟日本在战争状态。罗斯福要绕着各种弯子帮中国的忙，比如最早是两千五百万借款。这个借款，是用中国的锡作抵押，后来用桐油。一直到后来珍珠港事变以后，才能正式帮助中国。罗斯福一直是非常倾向中国的。所以对日本人谈判，日本本想请他出面，主张满洲给日本，然后日本撤兵种种。但是罗斯福始终不肯做这个中间人的工作，不肯担保。他认为中国人也不能允许把整个东北都给你。中国从来没承认过满洲国。

在中日战争时期，美国一般而言是很倾向于帮中国的。美国人对中国多多少少有一种浪漫的想象。甚至可以说，他们觉得可以和中国人做朋友。

赵晓明：令人感慨的是，原先我们都认为美国跟着八国联军一块打中国，火烧圆明园。后来我查出来的资料是……

余英时：我想你们有个错误，关于历史。火烧圆明园……（赵晓明：是英法联军。）主要是英法战争。1860 年，早就把圆明园烧

掉了。但是以后抢东西，抢得最多的时候，确实是义和团。

赵晓明： 对。而且我查到的资料是，在八国联军占领北京期间，美国占领区在故宫。美国要是烧杀抢掠，就没有故宫了。（余英时：那不得了的！故宫根本就完了！）故宫一定和圆明园当年一样，就消失了。当时美国占领区的社会秩序，恢复得是最好的，也是最早的。

余英时： 我的意思是说，我们今天不必强调"美国对中国一向友好"这一类的说法。我们只能根据历史事实，指出美国有自己的在华利益，决不放过。但是它作为到中国参加八国联军行动的一分子，它的行为是比较合乎文明规则的，对中国，客观上起了较好的作用。这是无可否认的事实。正如你所说的，关于八国联军赔款，美国人始终认为不应该拿，所以才照中国的意思建立清华学校，才有清华，最早是留美，对不对？然后英国也退了这个钱，后来变成中华教育基金会。美国的钱，都在里面。所以英国的庚子赔款也在创造双方的文化交流，至少让我们文化上彼此了解。只有俄国的钱，一个都没退！（赵晓明：日本也没退！）日本也没退。闻一多死了以后，许多人纪念闻一多，就说清华是美国侵略的一个先锋队，来占领中国，想在文化上征服中国。后来梁实秋写闻一多的时候说：不错，庚子赔款是美国退款，但是，这么多侵略国家中间也只有这么一个美国真正创造了一个学校，而且对中国有很大的贡献。到今天清华在政治上还是占着最高的地位。其他国家，包括俄国在内，那些赔款也不知道哪去了。所以不能说美国是个穷凶极恶的帝国主义。

赵晓明： 还有一个问题是，您认为美国的外交政策中，基督教

传统能够起作用吗?

余英时:我想早期作用更大。现在慢慢就比较(赵晓明:淡化了?),对,淡化了。政教分离以后,基督教的影响便相对减弱了。但在早期,美国最初就是基督教新教徒在英国受压迫故移民新大陆而形成的,所以当然有影响。

赵晓明:您关于这个话题还有什么要补充的?

余英时:我也没有什么特别要补充的。我主张对一百年的中国外交史进行认真的客观研究,尽量避免情绪反应。白鲁恂(Lucian Pye)研究中国近现代政治文化,说中国人像一个 crying baby(爱哭的孩子),只要认为受外国人欺负,首先便大哭大闹。这一观察值得我们警惕。所以从前蒋廷黻,在美国受了史学训练,回去研究中国外交史,就要打破这个观念。你不要什么都骂"帝国主义",没有用的。帝国主义是个事实。西方势力要做生意要到你这儿来了,你没办法。除非你有本事把它挡在门外,那你的军事力量已经很强了,那你也出去做生意去了。如果不能,那就看你怎么反应,怎么解决这个问题。日本是最好的例子。它就能够自己站立起来,从建立海军开始。日本明治维新,1868年左右,就开始用法国人建大船了。这个法国人后来做驻汉口的领事,跟中国后来的总理衙门大臣王文韶。王文韶追随李鸿章,是他的继承人。这个法国人就向他建议:我们帮你忙,跟日本一样为中国建立海军。那时候,王文韶做地方官,还是湖北巡抚,这一段交往写在王文韶的日记上。你可以看出来,中国如果当时跟日本一样,很早就开始建立军事现代化,一步一步走,那也可以解决问题。可是清朝朝廷,自从咸丰死了以后,就控制在一个无知的而且欲望极大的,也很能干的老太太手上。啊,那时还不是老太太,年轻寡妇嘛。(笑)那个慈禧是很

漂亮的年轻寡妇。但也必须承认在当时的情况下她是个很能干的人，为清政权在中国延长了五十年的生命。

赵晓明：但她对外不行啊。

余英时：她没有这个了解，她知识不够嘛。所以基本上我认为这是个知识的问题，认知的问题。五四以后讲救国，多数人都认为必须从教育开始，就是这个道理。教育程度不到，一点办法没有。

美国也会凶的。国际利益所在，它一样可以跟你拼命的。这是没有问题的。要跟美国人打交道，很简单，即我们要有个共同接受的道理，双方都在这个原则上进行，找到彼此都不吃亏的办法或者彼此都有好处的办法。跟人打交道，怎么样把单方面吃亏变成双方都有好处，这才是一个正道。

如果一味靠鼓动民气，民气是不可靠的，真正打起仗来没有用。你可以看看日本人侵略中国，那时候中国民气复阳，死了多少人？可是打仗有用吗？如果没有第二次世界大战，没有珍珠港偷袭，那日本人在中国还不知道要等到什么时候才会撤退呢！国民党固然不行了，挡不住了，因为"八·一三"把所有的精锐军队都搞光了，共产党何尝能够轻易把日本人赶走？美国没有打阿富汗的时候，阿富汗在塔利班控制下民气多大？等去打了，又有什么用啊？这不是靠民气的问题。所以在国际上怎么样把国家站立起来，第一个恐怕是知识问题，对别人了解，对自己了解。对最新的科技能够吸收，能够运用。但是这个需要有好的制度。如果没有制度，只有越搞越坏。从前苏联就是这样的。它的科技已发展得很高，可是并未能挽救自己的崩溃。

赵晓明：门罗主义时期美国花了一百年自守，自强自立，最后才走上世界。

余英时：是啊，因为它的国力越来越强，责任慢慢大了，美国变成了在世界事务上举足轻重的超级大国，它已躲避不了国际领袖的角色。美国是被逼到世界舞台上去的。它并不是想要当超级大国，称霸世界，这是形势逼得它非要这样做不可。二战前夕英国促它参加欧战，中国和日本也都分别找它支持自己。尤其是二战以后，苏联搞那么强大，把东欧国家都要变成卫星国，然后要向欧洲进军，向远东进军。你看越南政权、朝鲜政权，在某种程度上都是它支持成功的，对不对？所以美国没办法逃避这个责任。它如果再躲，它就完蛋了。所以它非出来不可。这样就搞不成门罗主义了，非开门不可。

赵晓明：其实门罗主义的时候，美国第一次跟西班牙打，是因为美国的（舰艇）"缅因号"在古巴被炸沉了。它坚持一年不跟西班牙打，最后它没办法，舰艇被炸沉了，它打了。第二次参加的国际战争是第一次世界大战，也是因为自己的军舰被德国炸沉了，所以它四次试图中立，终于失败，也参战了。第三次是二次世界大战，珍珠港被炸了。这次打阿富汗，是因为世贸大楼被炸。

余英时：没办法的。美国，有一点你要注意。你不要看它平时吊儿郎当，内部又常常争吵，真的有"九·一一"这种事件、珍珠港这种事件，它会跟你拼命的。人都有求生的本能，何况一个大国？布什他要维护美国利益，是不眨眼的，眼睛是要睁得很大的，随时都注意。所以，你不能以为对于美国人、洋鬼子可以骗一骗，哄一哄。我想那是做不到的。

赵晓明：谢谢您接受采访。

余英时：不客气。

我是一名自由主义者

访谈媒体：《凤凰周刊》

访谈时间：2006年

余英时教授住在普林斯顿的郊外，那里是一片茂密的森林，余先生的家隐匿在树木丛中，距离余家最近的房子有一百多米，驱车到市区需要穿越一条长达十分钟车程的林中路。“我过的是隐居的生活”，仍然带着浓浓安徽口音的余英时先生说。就是这位“隐士”，11月15日，获得了被誉为人文诺贝尔奖的克鲁格奖。11月20日凌晨（美东时间晚间），记者拨通了余英时先生家的电话。本想通过电子邮件采访余先生，他的家人告诉记者，余先生从来不用计算机，余夫人说：“我们是古代人。”于是记者通过电话对余先生进行了一次专访。

《凤凰周刊》：余先生，听您还是有很浓的安徽口音啊，您在中国大陆生活过多少年？

余英时：我生在大陆长在大陆，在安徽省潜山县老家生活过九年，给我很深的生活烙印，所以到现在我还会讲安徽话。

《凤凰周刊》：克鲁格奖是和诺贝尔奖相齐名的，这次您获得此项殊荣，可以和另外一位法国籍华人高行健获得诺贝尔文学奖相提

并论了，这是否意味着您的学术造诣达到了一个巅峰？

余英时： 克鲁格奖被认为是最高的人文社科类奖项，专门颁给诺贝尔奖不颁发的领域，如数学、人文社科等领域，两者的奖金也是一样的。本年度克鲁格奖获得提名的有两千人，但是最后颁发给了两个人。这个奖项的确是对我学术事业的一个肯定，但是谈不上我达到了学术事业的巅峰。前几天美国本土的一些媒体采访我，我就告诉他们，我希望这个事情尽快过去，我还要继续我宁静的生活和研究工作，至于外面怎么看待我获奖这个事情，我不太关注。只要我的身体还可以，我还要继续做我的研究工作。

《凤凰周刊》： 很有意思的是，这次与您一道获奖的还有一位是非洲裔的学者，因为研究非洲的黑人文化而著称。有关中国历史与文化的研究和非洲文化研究一样在西方应当属于一个边缘性的学科，为什么这次您的治学在西方能够得到这么高的评价？

余英时： 至于为什么颁奖给我，其中原因我也很难说。克鲁格奖是一项国际性声誉和诺贝尔奖相等同的大奖，正因为其不分国界，可能是评选委员会脱离了西方中心主义的看法，他们认为中国文化是一个很重要的领域。如果以西方为中心的话，我想肯定轮不到我的。我想现在大家都有一个共识，就是文明不单单是西方文明，人类文明是一个多重生态、多姿多彩的领域。

《凤凰周刊》： 余先生，您一生都在东西方两种文明的交际中生活，您是感觉在文明的夹缝中生活呢，还是觉得同时享有两种文明的光彩？

余英时： 我倒从未觉得在文明的夹缝中生活，相反我栖居在两种文明中汲取两种文明的养分，既感受到东方文明的好处，也感受

到西方文明的好处。我1955年来到美国，当时我在文化上已经成熟，我师从钱穆先生并深受钱穆先生的影响。大家都知道钱穆先生是深爱中国文化的人，我虽然作为晚辈缺乏和他一样的宗教情怀，但是我也和他一样深爱着中国文化。

《凤凰周刊》：就您个人来讲，您觉得您自己是新儒家的色彩多一些呢，还是西方自由主义的色彩多一些呢？

余英时：我曾经多次跟别人说过，我不是什么新儒家，我只是研究儒家、喜欢儒家，我也知道儒家有很多好处，但是我不愿意给自己贴任何标签，我什么家也不是。中国大陆兴起的新儒家运动把我涵盖在内，并且给我编辑了一本新儒家研究的文集，其实是一种误会，我不愿意承担新儒家的这个名义。当然我很热爱儒家，我的很多价值观也是儒家的。我在独立地做我自己的事情，至于社会怎么反应那是社会的事情不是我的事情，这个不能强求，尤其不希望在公共空间中为名利而钻营。

《凤凰周刊》：我个人认为，从您著作文本的基本表述来看，您的安身立命之本还是很清晰的自由主义者，是否可以认为您是一位自由主义者呢？

余英时：这个没错，我是自由主义者，西方的自由主义给我的影响很深，我认为西方的自由主义和儒家之间并不是互相冲突，而是可以创造性转化，可以互相吸取对方的思想资源。翻开历史我们就可以知道，清朝末年，最早接受西方民主、自由、科学这些概念的中国人都是信奉儒家的学者，如梁启超、胡适、张君劢等都是儒家，甚至陈独秀最早也是相信儒家的。陈独秀1930年代在狱中著文曾说："孔孟很好，'民为贵、君为轻、社稷次之'，这句话就很

有道理，是最好的观念。”实现民主自由需要有文化背景，我相信中国文化是含有民主自由的要素的，如果不给新儒家做狭义的界定的话，儒家文化可以培养出民主自由的东西来。例如儒家曾讲“万物并行而不害”，其含义就是不要独占一切，这就是一种开放的文化观。中国历史上很少出现因为信仰不同而互相杀戮，没有出现过宗教战争，这一点和西方不同。

《凤凰周刊》：台湾地区的成功政治转型代价很小是否意味着中国文化和西方的民主自由相兼容？

余英时：一点不错，我认为台湾自从1895年被割让给日本之后，整个20世纪上半叶一直没有受到暴力革命的影响，使得中国传统文化得以很好地留存，台湾保存的是相当原始的中国文化，儒家在台湾的影响力很大，这也是台湾后来以极小的代价实现政治转型的重要精神资源。香港也是这样，没有受到暴力革命的摧残，逐步发展出现代意义上的公民社会来。我也希望内地充分借鉴传统文化的资源，成功实现政治和社会的转型。

《凤凰周刊》：最近有位学者写了一篇名叫《美国的本质》的长达10万字的长文，作者认为美国的精神就是基督教新教精神，西方文明的内核是基督教文明，是圣经文明，您如何看待这一说法？儒教在强势的西方文明之中当何以自处？

余英时：我认为西方文明有两个最重要的精神资源，最早的来源应当是希腊文明，就是以人的理性为主体。到了罗马帝国，罗马基本上继承了希腊的理性人文精神，希腊精神就是科学、学术、真理等价值观得以确立。到了中古以后，基督教才逐步兴起，在西方文明中起到巨大的作用，可以说从蛮族手里拯救了西方文明。特别

到了十二三世纪，基督教文明和希腊文明走向了结合。信仰是非理性的，和希腊文明结合之后，信仰就获得了理性的依据。神学最早就是在希腊那里来的，神学就是人类不仅仅满足于信仰，要用理性证明上帝的存在，如果仅仅是信仰就没法证明。人类理性总是要拷问“上帝为什么存在”这样的问题。基督教教义中的“信望爱”和希腊的人文理性相结合，从而形成西方文明的内核。如果历史地看待，希腊精神和基督教精神，有时候二者之间会有冲突，甚至是敌对的和相反的，但是从某个角度看，它们又是一体的，是西方文明的不同面相。唯科学论、唯理性论的人往往认为宗教不会存在了，其实这是不切实际的想法，理性不能忽视宗教信仰，宗教信仰也不能忽略理性，二者并行不悖。

至于儒教和基督教之间的关系，作为非宗教徒，我个人认为宗教可以采取各种不同的形态。和基督教相比，中国传统的儒家哲学讲求“心”，这个人心不是一般的人心，而是首先要遵从天命，“天地君亲师”，人心在这里获得了本体价值的存在依据。从这个角度讲，中国的儒教也是一种宗教，因为在儒教看来，人不单是七尺之躯，而是获得神性的存在的。从韩国、日本和中国台湾等地方的信仰生态来看，基督教占据了很重要的影响和地位，但是和儒教之间并没有发生本质性的冲突，可见二者是可以和睦共处的。

《凤凰周刊》：有一项统计资料表明，美国人口中大约93%的人认为自己有宗教信仰，其中75%的人表示信仰基督教，基督教在美国这么强盛，近年来您认为基督教在美国有没有边缘化的趋势呢？

余英时：近年来美国的确也有基督教被逐步边缘化的趋势，基督教教会里的丑闻也比较多。这个与基督教基本教义派过分强调

“戒律”有很大的关系，这与中国以前过分强调道德约束而造成虚伪之风盛行有很大的相似之处。所以不能认为宗教信仰就是一切，也不能认为完全不要宗教信仰。要改善人的生活，人不能没有理性，社会的发展不能光靠上帝的。大家知道爱因斯坦是个伟大的科学家，因为他是犹太人，犹太教是有上帝观念的，但是他也认为“上帝不会随便掷骰子”。他承认上帝的存在，但是也承认量子力学本身也是站得住脚的。

《凤凰周刊》：说到爱因斯坦，我想起来一个传闻，听说您在普林斯顿办公室的办公桌是爱因斯坦留下来的，是这样吗？

余英时：是的，的确有这种说法。普林斯顿是一个盛产大哲的百年学府，有很多知名学者在这里任教或从事研究工作。爱因斯坦在普林斯顿做过多年的研究，应该用过不少书桌，我用过的可能是其中一张，不过后来由于搬家这个书桌我不再使用了。普林斯顿大学校方曾经给我一间办公室，是爱因斯坦用过的，但是我考虑到其中没什么书架，我的书多没有地方安置，就没有要这间办公室。

《凤凰周刊》：我们注意到，您对五四以来的新文化运动有比较否定的看法，您认为五四思潮中包含着很明显的反智论和极端否定意识，这种反智论和极端否定意识对中华文化传统的继承和发扬实际上是很有害处的。请问您认为这种思潮是基于中华文化自身的传统还是基于马克思主义传入中国？

余英时：是的，这是我的一个观点。我个人认为五四思潮中的激烈否定观念并非完全来自于西方或马克思主义，中国既有的文化传统中也有这样的思想资源。例如魏晋时代的“无君论”，就是无政府主义的思想。中国历史上每个朝代更迭之后都有一定的否定思想，

不过像五四思潮那种否定一切打倒一切的做法还是受到西方的某些影响的。特别像马克思主义所描述的“人类阶段论”，人类是分阶段的，这个阶段是可以超越的。中国的否定意识会有个限制，如胡适对传统会有所批评，但是胡适很尊重孔孟等儒家的先贤大哲。

《凤凰周刊》： 最近几年，中国内地兴起在幼童教育中开展读经运动，要求幼童背诵中国古代的儒家经典，包括《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》等，您认为这种做法有助于普及儒家文化吗？

余英时： 这个我有所了解，中国内地掀起的读经运动虽然没有得到官方的认可，但是官方私下里是鼓励的。我认为在幼童当中开展读经运动是没什么太大的用处的，因为信仰只有在内心生根发芽之后才产生效果。幼童背诵儒家经典，只是口头上和文字上的效果，他们不会真正理解，更谈不上去信仰，所以这种做法流于形式，对于拯救人心不会有实际的效果。儒家不是基督教，没有教会的存在，只能是私人小组性质地进行修习。在我看来，儒家经典只有在私生活中才得以彰显，在公共生活中，我们必须遵守全世界都认同的民主、自由、人权这些最基本的东西。

《凤凰周刊》： 现在中国官方和民间都在倡导和谐社会这个理念，不知道您如何理解“和谐社会”这个提法，达致社会和谐需要哪些要素呢？

余英时： 西方音乐讲的和谐（harmony）就是指不同的音阶经过一定的处理才能够搭配得比较得当，才会有和音的形成。和谐的前提就是承认不同，尊重不同，只有不同才能和谐，和谐不是保持一致，否则就是强制一律，反而会造成不和谐。

中国传统文化价值与发展

访 谈 者：辛菲

访谈时间：2006 年

辛菲： 余先生您好，祝贺您获克鲁格人文与社会科学终身成就奖。

余英时： 谢谢。另一位获奖者富兰克林很了不起，他是美国非裔历史研究的先锋人物，他的著作影响非常之大，整个黑人的公民运动都跟他有很大关系。

辛菲： 您可以介绍一下这个奖项的宗旨，以及您所从事的研究方向吗？您是主要因为中文著作还是英文著作而获奖的呢？

余英时： 这个奖的目的是奖励诺贝尔奖没有照顾到的学术领域，着重于人文部分，所以媒体也称之为"人文诺贝尔奖"，因为诺贝尔奖只给自然科学，人文方面只有文学创作奖，而没有包括社会科学、哲学等在内的人文研究奖。

获奖应该跟中、英文著作都有关系。我主要从事中国的思想史和文化史的研究。一些详细的研究主要是在中文中，在英文中通常是提纲挈领地说出个大概来。

辛菲： 您是研究中国古代史，又是因这些研究而获奖的第一位

华裔教授。获得美国主流学术界的肯定，您认为这有什么特殊的意义呢？

余英时：这说明西方学术界对中国研究比较重视，美国社会没有狭隘的西方中心主义，这是很好的事情。这个奖项对其他学者可能起一个鼓励作用，会引起别人的好奇心，觉得研究中国的东西不是很偏。

辛菲：在美国，致力于研究中国文化和历史的学者多吗？

余英时：在美国，研究中国文化、历史和思想的人才到处都有，而且非常杰出，在美国大学教书的多得很。并不只是中国人才研究中国的东西，这一点大家不要忽略。这五十多年来，美国对中国古代的研究有很大的成长。没有这个大基础，我也不会被提名，中国的人文研究也不可能到得奖的这一步。我后来才知道，美国教授写信提名或支持我的可能比例很高。

辛菲：这是否也反映中国文化在西方社会的影响在不断深入呢？

余英时：是的。西方对中国文化的研究开始慢慢普及化了，程度也提高了。一个大学就有好几个教授研究和教授中国古代史，而且是极有成就的教授。

记者：东西方文化是否有共通之处？

余英时：有很多。中国也讲究人权，讲人的尊严，中国跟西方并不是相反的，所有传统的文化都有共通之处，共同处多于分歧。从 19 世纪末年，中国人就开始接受民主自由，早年的知识分子都主张民主自由宪政。这些与中国的传统文化一点不冲突。中国没有机会走上民主自由的道路，没有办法选举，只是靠武力打天下。人

人都觉得是一个很大的问题。儒家学者看到西方可以不用武力夺天下，就觉得民主非有不可。

辛菲：您认为中国传统文化的精髓是什么呢？

余英时：中国古代早就有对人道精神和人性尊严的论述。中国传统文化中，“道”是一个整个的概念。中国人认为在日常生活之外，还有一个精神上最高的东西，就是道。我们叫道，外国叫上帝，只是不同的叫法，都是指的超人的世界。如果只是在一个层面上，只是饮食男女，那就谈不上道了。有了道，饮食男女才有意义。精神和物质是不能分开的，这是中国特色。文化就是生活方式，中国古代的社会文化还是有不少宽松的空间，否则伟大的文学创作便不可能出现，李白、杜甫的诗和曹雪芹的小说等伟大的作品又如何能出现和流传呢？

辛菲：您本人是否有信仰呢？

余英时：我就信仰人生有道，正义、公平这些理念。宗教只是信仰的一部分，是不同的表现方式。中国把人看成不只是一个物质的动物，而是有精神追求的，希望能提升生活的境界，名副其实地做一个人。内心不惭愧，对天不惭愧，这是一种基本原则，这个也包括宗教、道德、哲学。

辛菲：所以说，这种道的思想贯穿于生活的方方面面？包括做人的准则？

余英时：是的。中国的道就是在日常生活中实现的。如果道只是一个念书人心中的观念，那就没有意义了，道必须在生活中体现出来。西方人搞慈善事业，这也是在日常生活中实践基督教的道。

人就活几十年，生命短暂，要好好利用生命，要对别人有好处，产生积极的效果；不要害人，至少要做到不损人利己。这是最起码的准则。也不能完全抹杀自己。李白说“天生我才必有用”，每个人都有才，都可以有不同的发挥，大大小小都是才。

辛菲：获奖对您的生活有影响吗？

余英时：其实我觉得，获奖是一个结果，不是什么大不了的事情，很快就过去了。我得了奖现在还是照常回书房做事，这一个月吵吵闹闹的把我念书的时间都耽误了。并不是我不看重这个奖，而是觉得这个奖只是个象征意义，过去就过去了。如果陶醉于其中，那是很空虚的。得奖是个好事情，但不能太重视。

辛菲：这种心态是否也是您对“道”的体现？

余英时：可以说这是我对道的体会。只能说我向往道，但不能说我做到了道，我很多地方都不足，我自己很清楚。为得奖而活、为得奖而工作，是荒唐的。得奖只是一个象征性的意义，不值得特别重视。名与利都是很俗的东西。一天到晚沉醉于其中，那就不是一种好的生活境界。

辛菲：您对目前中国文化的现状如何看呢？是否存在对传统文化的迷失呢？

余英时：一言难尽。中国文化正在变化当中，还没有定型。需要长期努力，一时改变不了。不好的东西会随着时间被淘汰。一般人总是会被现实的东西所牵住，生活中没有时间的深度，在最现实当中混，没有时间深度就接触不到道，就只是在物质上转了。

辛菲：这种物欲是否是受党文化的影响呢？

余英时：党文化是从苏联来的，不是中国的东西。不少激进的人希望借西方的东西废除中国传统以完成革命，那中国的东西就被牺牲了，但政治权力并没有持久性，例如，毛泽东一死，“文化大革命”也就没有了，政治生命很短促。我希望文化长期起作用，政治只是短时的。

辛菲：是否可以认为，文化是一个社会或者国家其他事务的基础？

余英时：是的。每个民族都有文化传统，文化是不可能灭绝的。而一个国家的兴盛只靠科技、经济那些立竿见影的东西，是不够的，还需要人文修养的部分。每个人在自己的生活岗位上工作，积极地不要做损人利己之事，那对社会整体就是大好事。中国儒家也讲，从家庭开始，从亲到疏，慢慢将关爱扩展，不是只爱自己家的人。孝顺自己的父母，也要尊重别人家的老人；爱护自己的小孩，也要重视别人家的小孩。从基本的生活中做起，先尽自己的本职。

辛菲：您的著作在台湾也很畅销。您认为台湾在保存传统文化方面如何呢？

余英时：台湾跟香港一样，没有经过暴力革命，因此保持中国传统文化多一些。香港受当时的殖民主义国家的保护，反而没有受到革命的冲击，没有发生杀人流血的事情。台湾也没有因为革命而杀人，也没有经过长期持续不断的暴力革命。

辛菲：您对中国兴起的孔子热怎么看？

余英时：如果在精神上回归孔子，回向中国的道，那是可取

的。如果别有打算，不是为了提升民族和个人的精神生活，而是利用孔子之名，达到其他目的，那就不是文化问题，而是政治问题了。

辛菲：您是指官方吗？

余英时：官方也有，民间学者附和的也有。现在中国没有一定的潮流，现在是乱流，正面的、负面的都有。其中也有不少人真关心文化问题，不可一概而论。暂且看看它怎么发展吧。

辛菲：现在外国人重视中国文化的潮流似乎更盛？

余英时：其实最排斥中国文化的恐怕还是中国人，骂中国文化骂了一百年，都是中国人开始骂的。外国人只是捡中国人的话来讲。我读过许多中国激进学人痛斥传统文化的文字，动机也许是为了改进社会，但久而久之成了习惯，便觉得中国以前的文化都是现代化的障碍了。种什么因，得什么果，这是值得反思的。

辛菲：是否会“出口转内销”呢？

余英时：这是有可能的，现在就有些转向。无论在中国或海外，华人反中国传统文化、反儒家思想的气氛都在慢慢减弱。这需要长期努力。

辛菲：非常感谢您接受采访。您看还有什么要补充的吗？

余英时：谢谢。最后我必须说明：任何文化的传统都有长久价值的部分和受时空限制的部分。长久价值是值得经过不断更新而保存的，受时空限制的部分则不断被淘汰而消失。这是一个自然历史演化的过程。中国文化传统也是如此。所以我并不主张保存所有过

去存在过的东西，更不是主张中国文化传统应该原封不动，不随着时代的更新而获得新生命。事实上，中国几千年文化一直在推陈出新的演化之中。佛教从印度传到中国，到了唐宋以后已成为中国的佛教，如禅宗、天台、华严三宗都是中国人创新的佛教了。近一百多年来，西方文化的主要价值也传到中国，受中国人的重视。五四提出的民主和科学，今天也成为中国文化的一个重要部分了。只是怎样吸收民主和科学还没有完全解决好，今后仍需不断努力。总之，中国文化是开放的，不是封闭的。我的主要看法是：中西文化的中心价值是可以互相补充的，不必是永久冲突的。所以我绝不是一个中国文化的保守派。这一点希望读者理解。



今古逍遥知识人

访 谈 者：陈怡（《东方早报》）

访谈日期：2006 年

获奖并非因为我是中国人

《东方早报》：您之前知道自己今年将获得克鲁格奖吗？

余英时：这个奖项的评选保密工作实施得非常严格，得知获奖消息时我很意外。克鲁格奖从 2003 年创立时，第一届获奖者是研究马克思主义和西方神学的，第二届的两位得主分别研究基督教史和法国诠释学，今年我和非裔学者约翰·富兰克林的获奖说明该奖项在美国内部已离开了白人主流学术圈，也表示奖项的西方评委已慢慢解除“西方中心”的观念，西方主流学术界已将中国作为一个重要的研究对象，这在五十年前是根本不可能的。这其中有中国古代史和近代史研究学界将近两代人努力的贡献，也有西方五十多年来中国研究者的功劳，这都是我的研究受到重视的前提。我想这次把奖项颁给我是因为我在美国大学教了四十几年书，审查委员会的人对我的背景比较了解，知道我是从世界学术的视角出发研究中国，并做出了一些成绩，而不是因为我是中国人。

《东方早报》：中国研究从一种地域性研究到进入世界学术主流，这之间经历了怎样的过程？

余英时：十八九世纪时，世界上讲的“汉学”就是研究中国古代文化的学科，没有将哲学、历史、社会、人类学等学科结合在一起。这五十多年来，西方的变化很大，欧洲汉学家受美国汉学界的影响，已经从单纯考据式地研究中国古代的经、史、子、集追求知识的渊博，转向一种现代性、具有普遍学术视角的中国研究，在考据之外还提出解释，使历史真相慢慢还原、复活，而不仅仅是把中国当作一个新奇的对象来看待。

历史研究检视人性深层

《东方早报》：美国国会图书馆馆长毕灵顿在颁奖词中称您的学术以一种深远的方式，检视攸关人性深层事实的主要课题，您自己如何理解他所说的“学术”与“人性”的关联？

余英时：西方人认为，要了解人性，历史是关键，心理学则是史学的一个重要部分。从历史中可以看出当事人种种不同的反应和人性的复杂，从个人早年接受的教育、价值观变迁和当时的处境等因素中，真正了解一种具有连续性的古老文化，特别是像中国这样连续性传统非常强的文化。人有意志、情感、欲望、向往，这些都找不出一定的规律，所以，机械地用研究自然科学的方式寻找历史规律是找不到的。

这样我们就可以明白，过去假定人类社会都经过统一的发展阶段只是一个假说。中国与西方相比，历史上没有黑暗时代、文艺复兴、启蒙运动、工业革命等这样很明显的里程碑式的时代，朝代更

替并不能说明社会的一种必然变化。事实上，世界上只有一个社会产生了资本主义，那就是西欧。所以任何时候，我们都不要先被概念束缚住了，历史是开放、鲜活的，最没意思的历史就是造一个公式到处套用。

《东方早报》：这是否也是您个人治史方法上的一个特点？您求学过程中有哪些导师对您的影响比较大？

余英时：我的求学经历比较特殊：小时候在乡下的九年根本没上过什么学，16岁随在沈阳工作的父亲到沈阳上学，已经没有机会再从头学数、理、化了，就只能学文科，而自己则一直对历史感兴趣。

从1950年开始，我在新亚书院和钱穆先生有了接触，受他的影响，我对五四的认识修正了许多，了解到五四确实是中国历史上一次很重要的运动。中国近代知识分子在那以后，精神领域没有再经历过比之更大的转折，像1980年代的文化热，也是还没成型就中断了。但反对五四的人也有其重要性，这两种立场在当时属于激进和保守两种思想认识的不同。后来我在研究史料中发现，1920年代胡适在北大的入学考试中出了关于五四运动的考题，不少学生答不出来，可见五四的影响某种程度上被后人夸大了。经新亚书院推荐，1955年时我来到哈佛燕京学社，受教于清华经济系毕业的杨联陞先生。他的社会经济史研究也使我受益颇多。我早年的英文著述《汉代的贸易与扩张》就是受杨先生影响。他也影响我后来看任何思想，都不会把它放在真空中，而是放到整个社会经济、历史的背景下来看，希望尽量用想象力来还原历史，思考一种制度如何诞生，在运用中会发生什么问题，而不光在材料上做文章。

但我觉得这项工作目前在整个中国史学界还没有真正开始。很多人现在因为害怕挑战一些宏观的框架，只做小问题的考证、研

究，而不触及社会性质、结构变化等大的判断，这就像造了一个螺丝钉、一扇门、一个窗，但没有整幢房子的构图，关于中国历史的形态描述几乎就被放弃了。所以我侧重研究各个时代变化的阶段，希望能从中国历史的大发展中找到一条整体性贯穿的线索、一种内在的变化，而不是让外来概念笼罩它。

向往有人情味的生活

《东方早报》： 能否向大家介绍一下您现在的生活状态、新的治学动向？

余英时： 我一般每天都和我太太一起散散步、聊聊天，我们是最好的朋友。别的朋友现在都离得比较远，只能打打电话。我过去喜欢下围棋，还给《围棋天地》写写文章，现在年纪大了，做学问之外就不想再多伤自己的脑筋，只是看看别人下。每天的工作时间从3到10小时，或长或短，这已成为一个生活习惯。不是我比别人用功，而是因为我的工作和娱乐是结合在一起的。因为不需要在人前证明自己的存在，所以没有寂寞感。我的朋友还有古人呢。（笑）

11月初到二十几日，我读完了顾颉刚600万字的日记，写了6万字的回顾顾颉刚生平的文章，准备给台湾联经出版社即将出版的《顾颉刚日记》作序言。最近我正在把原来散落于各种杂志、书刊中的论文编辑成两厚本英文论文集，交给哥伦比亚大学出版社出版。下一步我想研究唐代最有创造力、精神境界最高的两种人——诗人与高僧特别是禅宗和尚的关系。

《东方早报》： 如果什么时候您打算回中国，最想到什么地方看看？

余英时：我的故乡安徽潜山官庄，那是我7岁至16岁青少年时代生活过的地方。那里是穷乡僻壤，小时候从安庆出发坐人抬的轿子要三四天才能到那里，没有电灯，也没有自来水，是一个完全传统的中国农村。那时我们乡下基本上就是一个自治社会，农民是永佃，如果收成不好交的租少，地主也拿他没办法，永远也不能赶他走。乡里的人互相都是亲戚、朋友，沾亲带故的，靠家族族规维系，没有现在这样的警察、武力。由于人情关系，大家互不欺骗，互不欺负，很和谐、有人情味。我对中国传统社会的了解全靠那几年，比起许多在城市里长大的同代学者，这是我的优势。

《东方早报》：能形容一下您心中的理想生活吗？

余英时：我向往的生活和绝大多数现代人大概没什么不同，即一个"和而不同"的多元社会。在这种社会和文化安排下，人与人之间能互相尊重、容忍，过的是有人情味的共同生活。我绝不主张极端的个人主义，但我相信社会必须以个人为本位。只有如此，所有不同的个人才都能发挥他（她）的天赋才能和追求一己的理想。中国古代有一首民歌："日出而作，日落而息……帝力于我何有哉！"这一向往在今天更为迫切。"帝力"代表政治力量，作为维持群体的"秩序"，不能不存在，但它应限制在最小的限度，使人不觉其存在。政治力量对人生各方面的干涉，越少越好。这样便会出现一种"有自由的秩序"或"有秩序的自由"。一百多年来，中国绝大多数人都在追求这样一种合理的秩序。在这一追求中，知识人的责任最大，这是中国特有的文化传统。所以中国知识人在自己的专业之外，还必须发挥公共知识人的批判精神，不为"势"或"钱"所屈服。但这是指建设性的批判精神，不是撕毁一切文化传统——包括中国的和外来的，撕毁一切则最终必将陷入虚无主义。

文化传统不可能随制度的死亡而消失

访谈者：李宗陶（《南方人物周刊》）

访谈时间：2007 年

《南方人物周刊》：您在安徽潜山官庄乡度过了九年的少年时光。能否讲讲在乡间所受的私塾教育和文化启蒙？这一国学根基对您后来选择思想史和文化史研究起到了怎样的作用？

余英时：乡间既没有现代学校，也缺乏具有良好训练的国文师资，所以我在乡九年，无论是私塾或学校教育都是断断续续的。私塾先后不过两年左右，此外在舒城县晓天镇我也读过不足一年的第七临时中学，后来因伤寒病而回乡了。

严格地说，我并没有受到很好的传统古典教育、打下研究国学的基础。一大半童年至少年时期，我是在山水之间度过的。唯一与后来研究有关的是得到了一些古文、古史的启蒙，读的是《史记》、《战国策》、《古文观止》一类的普通文字，是选读，并非从头到尾背诵。四书是读过的，也不很完整。作文一律用文言，乡间老师都保守，不会写白话文。唐诗、宋词我大概十二三岁便接触了，因为记起来容易，比较喜欢。接着便学会平仄，试作五、七言绝句。

1945—1946 年，我在邻县桐城县城里住了一年，住在舅舅家里。我的二舅父张仲怡先生是有才气的人，能诗、善书法。他是清初张廷玉、张英的后代，在桐城是望族，与方、姚、马、左齐名，

但此时也相当衰落了。由于二舅父常和桐城名士来往，我从他们的交谈中，偶尔学得一些诗文的知识。我至今还记得他在钟馗画像上题了一首七绝：

进士平生酒一瓯，衣衫褴褛万无求。夸人最是安心处，须发鬅鬙鬼见愁。

他的初稿首句最后三个字原作“仕不优”，他以诗稿示一位诗友，那位诗友立即指出：“仕不优”当改作“酒一瓯”。舅父大喜称谢，称他为“三字师”。我在一旁听到这改诗经过，很受启发，懂得诗句原来是要这样“推敲”的。“酒一瓯”自然浑成，远比“仕不优”的生硬为佳。

今天回顾，乡居九年对我以后研究中国史的好处有两方面：第一，我赶上了传统中国社会与文化的尾声。官庄的生活方式当时几乎全未受到现代势力的感染，与一二百年前无大区别。这一点使我后来读史有一种亲切感，读诗词也容易发生共鸣。用现代话说，我曾参与了传统，不是全从外面看问题，比较能避免隔阂和误解。第二，我无机会按部就班地受正规教育，因此也没有受到任何一套意识形态的笼罩，包括国民党的“党义”（三民主义）在内。这使我的思想不至于很早便陷进一种封闭系统之中。“成见”自然不能完全避免，但并不根深蒂固，可以随时改变。

《南方人物周刊》：在您的著述中，有一个词出现频率很高：同情。想请先生从这个具体的词语出发，讲讲一个史学家，对于历史和历史研究，应该持有什么样的态度。

余英时：上一个问题答得比较详细，正是为了要说明第二个问

题关于“同情”在史学研究中的意义与功用。研究历史首先是为了了解以往的人与事是怎样造成的。史学是关于人的活动的一种学问，而人即有意志、欲望、情感、理性等等，在支配着他的活动。这是人文学科和自然科学在研究对象上最大的不同之处。所以我们不能把“人”和“分子”（molecule）等同起来，这里便出现了“同情”的问题。

《诗经》“他人有心，予忖度之”，即指一种“同情的了解”。这里“同情”两字绝不是一般语言中的含义，包括同意、站在一起，或赞成、支持另一人的所作所为之类。

史学上的“同情”主要是指对于历史人物——无论是善人或恶人——都必须深入了解他为什么要说某些话、做某些事；对于个别的人应如此，对于一个群体也应如此。即使是残民以逞的暴君，我们也一样要对他的行为进行心理和处境方面的了解。

我对于传统社会，如上面所说，便抱着一种“同情的了解”，但我并不是主张维护传统，或对传统中人的一切言行都抱着赞成的态度。“同情的了解”不仅用之于个别的人，也可以有效地用之于群体或普遍的历史现象：历史上某一群人为什么进行某些活动并运用某些方式？某一时代为什么出现某种特殊的现象（如贪污）？如果资料充足，从许多个案开始研究，积累起来，我们便可以了解那个时代的社会、政治的整个状况了。

这样说来，史学上所谓“同情”并不是史学家滥施他个人的情感，反而是收敛个人的情感。史学家在研究过程中必须尽量撇开自己的主观好恶、时代偏见等；透过对遗存史料的反复推求，史学家才有可能进入古人的内心世界和生活世界。只有达到这一境界之后，史学家始能理解他所研究的对象何以有某些言和行的表现，而这些言行表现又产生了哪些客观效应——正面的或负面的，以至影

响了历史的动态。司马迁说“好学深思，心知其意”，便指此而言，这才是所谓“同情的了解”。

在“同情的了解”阶段，史学家事实上并未下价值判断。价值判断在中外史学上都指对人或事的“褒”或“贬”。但“褒”、“贬”如果先行，“同情的了解”便不可能发生了。中国人受“褒”“贬”史学（“春秋笔法”）影响太深，往往在未研究之前便先有了价值判断，这便阻止了进入历史世界的可能性。

这个问题太复杂，在此无法充分展开讨论。以上不过是答复有关我在以前著作中所用“同情”一词的主要含义。总之，“同情的了解”是研究历史的一个重要进路，但不是唯一的方式。

《南方人物周刊》：您曾提到，最迟从上世纪三四十年代以来，中国知识界逐渐取得一个共识：中国传统中的“士”已一去不复返，代之而起的是现代的知识人。现代知识人与“士”的分别在哪里？当代中国知识人是否还有可能对“士”的传统有所继承？

余英时：传统的“士”和现代知识人的主要分别在于“士”是“四民之首”，而知识人在20世纪的社会结构中已退出了中心的地位，此中的最大关键便是1905年科举的废止。

自先秦以下的中国结构理论，都假定“士”是最宜成为领导和治理国家与社会的一个特殊群体，因为“士”无“恒产”而有“恒心”，也就是不代表任何特殊的利益阶层而具有超越一己利害之上的“公心”。因此自公元前124年汉武帝立太学以后，“士”通过考试而成为国家官吏的主要人选。这个制度在1905年废止后，“士”便变成现代知识人了。

这一变动是中国“现代化”的一个环节，必须肯定是一种合理的社会、文化的演进。我们只要比较一下1895年康有为所领导的

举人“公车上书”和1919年北京学生所发动的五四运动，“士”与知识人的分野便无所遁形了。正是由于文化传统的关系，中国现代知识人的身上才必然带有浓厚的“士”的精神。事实上现代中国的种种“革命”最初都是由知识人发动和组织起来的；他们仍然继承着“以天下为己任”的强烈意识。制度是“硬件”，可以说废止即废止，文化传统是“软件”，不可能随着制度的死亡而完全消失。自五四以来，中国知识人仍是改变或批评不合理现状的主要力量。

《南方人物周刊》：在当今时代背景下，您如何看待大陆知识分子的地位？

余英时：中国知识人今天在大陆的地位似乎并不很受尊重。以前是他们成了权力的附庸，现在也有转为市场小贩的倾向。所以知识人最重要的任务是建立学术、文化、艺术种种专业的尊严。中国的学术传统被破坏得太厉害，要重建传统不是很容易的事，但不能不立即下最大的决心，急起直追。

《南方人物周刊》：今天，福布斯富豪榜上的中国大陆商界精英有一些爱读书的人（以前没有读过的，现在正在补），也有很多人愿意花钱去名校读一个EMBA头衔，其中一些人热衷公益事业、注重德行，等等。在您看来，这些表象下面，是否涌动着对15世纪以来到20世纪被截断的“士魂商才”的渴慕？我们还有没有恢复近代“士商”传统的可能？

余英时：我知道，1990年代是中国知识人“下海”经商的时期，这和十五六世纪“弃儒就贾”的社会变化有相似之处。我也知道，今天中国工商界有重视文化、知识的人，如果出于价值选择，这当然是好事。“士魂商才”重现的可能性是存在的。

美国工商界的成功者绝大多数都重视文化教育的提倡，许多最好的私立大学都是靠成功校友的慷慨捐助而不断发展。大型基金会更为重要，不少科学、技术、艺术、文化事业等是由基金会支持的。西方大企业都已社会化，故可以长存，不像过去中国人致富主要靠一家、一族，而且发财后子孙往往败家，不过两三代便消失了。这是我们应该向西方认真学习的东西。如果仅仅“附庸风雅”，则不可能恢复“儒商”的传统。

《南方人物周刊》：儒家的价值观和现代社会之间重新建立制度性联系是否还有可能？是否还有必要？

余英时：儒家价值怎样在今天再发挥正面的作用，这是一个极复杂的问题，不是三言两语说得清楚的。简单地说，我认为在儒家价值与现代社会之间建立制度性的联系是行不通的。

我们今天必须在“公共生活领域”和“私人生活领域”之间划下清楚的界线。在“公领域”我们必须靠政治体制、法律、宪法之类的机制来运作。这是全体人民通过选举、代议机构等等来决定的。但在“私领域”中，每个家庭或个人都有权选择自己的价值体系，儒家、佛教、道教、基督教或伊斯兰教都可以是选择的对象。儒家不是有组织的宗教，今天只能靠家庭、私人个体来传播，国家权力不宜介入。

《南方人物周刊》：继台湾读经运动之后，内地前段时间兴起一阵小朋友读经热，有条件的家长开始推崇由四书五经起步的家学，您觉得这些对恢复儒学传统是否有益？

余英时：读经运动在20世纪曾一再有人提倡，30年代地方长官如广东陈济棠、湖南何键等都曾作过努力，但并未见成效。台湾

读经运动则并没有真正执行过，只有少数人写文章鼓吹而已。内地近年来听说有些地方掀起了小学生读四书五经的“热潮”，成效如何，我完全不知道。

80年代我曾帮助新加坡政府编写“儒家伦理教科书”，准备在中学推行，但试验了一两年便无疾而终。严格地说，读经实在困难，四书还算比较容易懂，五经即便专家也大半没有弄明白。新经学大师王国维都承认：《书经》他有一半不懂，《诗经》也有百分之二十不懂。那么今天教五经的师资从何而来呢？

其实读经的目的无非是要使小孩子早点接触儒家的价值。这只有在中小学教科书中选若干易懂的篇章，详加注释，由合格的教师来讲授。除此之外，别无他法。要儿童在学校课业之外，再额外读难懂的经书，恐怕不能持久。价值只有和日常生活打成一片，才能进入青少年的心灵之内，仅仅背诵经文是无用的。

《南方人物周刊》：余先生从事“国故”研究，同时在美国教书、生活四十余年，对两种文化价值都有亲身的了解。您本人如何兼容这两种文化？

余英时：我在美国教书与生活已五十年，平时的研究也是中国文化和历史。我一身汇合了两种文化，但毫无文化冲突的感受，也没有受歧视的经验。这是因为美国是一个自由和法治社会，在日常生活中完全不受政治的干扰。初来时当然觉得寄居异国，但久而久之也就习惯了。

美国都是移民，亚洲移民也越来越多，如果你情愿多与华人社区来往，完全可以做得到。事实上各个不同文化的移民都依然可以选择原来的生活方式。如果你想多和美国人交往，总能找到你愿意交的朋友。大体上说，美国社会还是互信的情况较多，在同一机构

的同仁或同一社群的人，彼此尚能以善意相待，勾心斗角、有意伤害他人的情况甚难遇到。

50年代至60年代中，我还听说过有种族歧视的事件，如不租或不卖房屋给亚裔人士，但以后因黑人民权运动兴起，歧视是一种可耻的事，这一类的现象便不大看得到了。

总之，我有选择个人生活方式的自由，因此一方面可以保存我愿意保存的中国文化价值，另一方面也可以接受我喜欢的西方文化价值。这一文化调适的过程往往因人而异。

《南方人物周刊》：我们应该如何看待全球化背景下的文化衰颓？

余英时：全球化主要是经济领域内的事，世界各国并未因此而有文化衰颓的普遍现象。文化状况主要取决于每一国家之内原有的文化传统是不是很深厚。

2000年英国著名文化记者华特森写了一部800页的大书，叙述了整个20世纪学术文化的发展，书名为《现代思想》。看了这本书，你便知道，经济全球化对于文化有正面作用，使科学、文学、史学、艺术等等新产品，都可通过市场全球化而传播到全世界，欧美各文化先进国从未停止过文化、思想、艺术、科学方面的创新。

《南方人物周刊》：不久前央视二套热播12集电视片《大国崛起》。您说过，中国有没有前途，要看它如何选择价值、理解世界。请问先生，这种选择、理解的基础是什么？

余英时：我听说《大国崛起》很受观众重视，也听说这部电视的制作很认真，但是我还没有机会看到它，所以不能妄评。我所说的中国前途系于选择价值、理解世界，其基础首先在于中国的内部

能不能先建立起一个“有自由的秩序”或“有秩序的自由”。没有自由，根本不能选择，也不可能如实地理解世界；没有秩序，则不能进行创造性的新建设，选择价值和理解世界也就变成毫无意义的事了。这是一个极重大的问题，可惜限于时间和篇幅，我不能在此充分展开论说，只能作一提纲式的提示。

《南方人物周刊》：在《现代学人与学术》中，您对恩师钱穆、杨联陞，前辈陈寅恪，以及胡适先生等都做了大块文章，这里想请教先生对另几位——陈垣、吕思勉、董作宾、黄仁宇的看法。此外，您对翦伯赞、郭沫若二位的学术如何评价？

余英时：董先生是甲骨文学大师，在我的研究范围之外，我没有资格讨论他的专门绝业。黄仁宇的博士论文是在我的指导下写成的，他比我年长，后来是朋友关系，我不便写他。但是我要指出，他中年才读大学，发愤治中国史，用功之勤极为少见；晚年写了不少通论性的书，表现出他的史识，成一家之言。他可以说是史学界的一位“奇侠”式的学者。

陈垣和吕思勉两位大家，我是读他们的著作长大的，受益之多，不在任何前辈（如陈寅恪）之下。援庵（编者注：陈垣，字援庵）先生是我父亲（协中公）在燕京大学的导师，先父后来转治西洋史，编写了一部《西洋通史》，没有继续中国史的研究，但对援庵先生始终礼敬。我受先父的启发，曾遍读援庵先生的专著与论文。在我的专著中，如《方以智晚节考》、《中国近世宗教伦理与商人精神》等，引用他的论点很多。吕诚之先生是先师钱先生的中学老师，他的几部断代史和《燕石札记》也是我在研究和教学中经常翻阅的参考书。不过我没有适当的机缘写到这两位“太老师”而已。大致说来，我完全同意严耕望先生在《治史答问》中对他们两

位的高度评价。

对翦伯赞、郭沫若两人的学术评价，我只能简单地说一两句话。我知道翦先生在"文革"之前是中国史学界的正统代言人，他讲中国史的分期具有代表性，从《历史哲学教程》（早期）、《中国史》（秦汉篇）到论文集（晚期）都是如此。其中心系统不是从中国史的内部整理出来的，而是借自西方的现成模式。他在史学上的地位如何，恐怕要看后人是不是能从他的著作中继续得到启发。我不敢轻下断语，只有让时间来考验。

郭沫若先生则不一样，他不但才气横溢，国学基础也相当深厚。在甲骨文、金文研究方面，他确有原创性的贡献。即以《中国古代社会研究》、《十批判书》、《青铜时代》几部书而言，其中仍有不少自己的见解。他虽然也遵从"一家之言"，却与套用公式有别。我曾严厉批评过他袭用他人研究成果而不坦然承认，犯了学术研究的大忌，然而我并未对他一笔抹杀。不过从现代学术的规范来说，他逞才使气有余，而史学的纪律则远为不足。这主要是因为他和上述二陈、吕思勉等不同，其志不在学术，而别有怀抱。治学有成的学者可以参考他上述三书，但初学则不宜由此类作品入手。

《南方人物周刊》：在《〈十批判书〉与〈先秦诸子系年〉互校记》一文中，我们看到了您对郭沫若先生抄袭行为的揭露，不知您对当今内地的学术风气作何评价？您认为学术腐败，在一个经济高速发展的时代，在今天的中国，意味着什么？

余英时：我曾读过一些内地学术腐败的报道，主要是大量抄袭他人（外国或本国学者）的著作，而且被揭发后仍然毫不在乎。这是前所未有的现象，说明中国学术界还未能建立起最起码的纪律，而一些号称教授、专家的人也毫无一点自尊心。

这种情形已远远超过郭沫若在《十批判书》中袭用《先秦诸子系年》的前例。郭沫若只不过袭用他人的材料而不肯承认，他的论文的中心观点还是自己构想出来的。

现在市场经济发达，抄袭的人大概出于赚钱或出名两种动机，也许内地大学的升迁制度也在无意中鼓励了这一不良风气。西方或日本如发生同样的情况，抄袭的人一定在学术界从此不能立足。最主要的是这样绝无自尊心的人根本无意从事严肃的研究或教学工作，对于知识本无兴趣，因此对于贻害青年学生的事似毫不感觉愧悔。

我希望这是少数例外，如果成了普遍风气，那么中国便永无建立学术界的可能了。学者自律与学术界自清运动是唯一的解决之道。

《南方人物周刊》： 几十年来您一直喜欢看武侠小说，您最喜欢哪几位的作品，为什么？

余英时： 我的消闲活动不多，读武侠小说是其中之一，但这是早年学生时代的事，中年便停止了。我是从读传统武侠小说开始的，青少年时期喜欢《七侠五义》、《小五义》之类的公案小说，《水浒传》更是不在话下。

但是20世纪以来的新武侠小说如平江不肖生、还珠楼主之类的作品反而对我没有很大的吸引力。1950年代我在美国读的武侠小说主要是梁羽生和金庸两家，但以金庸的《射雕英雄传》最合我的口味。

金庸无疑是现代武侠小说最有创造力的作家，当“大师”之称而无愧。1970年代我回到香港工作了两年，和金庸变成了朋友，对他深厚的文史造诣更为欣赏。但是我们的关系主要是“棋友”而非

“侠友”，因为我们对围棋有共同的嗜好，曾多次晚间到他家中参加棋会。我记得只有一次棋会之后谈及他的武侠作品。他自己最满意的是封笔之作《鹿鼎记》，恰好新儒学大师牟宗三是他的知音。牟先生也是棋友，每次都和我同去下棋。这是我最值得回忆的一段交游生活，但已是三十多年前的旧事了。1992 年我因事重访香港，和金庸兄在稠人广座之中匆匆一晤，可惜没有深谈或手谈的机会，至今引以为憾。回美后承他寄赠一整套修订本武侠全集，我珍藏在床头，时一翻阅，如晤故人。借用钱锺书先生的俏皮比喻，我不但喜欢吃鸡蛋，而且更喜欢那只生蛋的鸡！

《论语》只能“冷读”不能“热读”

访谈者：陈远（《新京报》）

访谈日期：2007 年

《新京报》：您曾经在《当代儒学的困境》中对于儒学的境况做过论述，现在国内读《论语》非常热，各种争论也很多。我不知道您对这种情况怎么看？

余英时：我知道，好像现在《论语》在电视上大出风头。我的看法是这里的情况很复杂，动机也不一样，不能简单化。在官方来看，他们大概是希望《论语》能起到和谐的作用，他们所注重的点就是希望大家能安贫乐道，穷人没有关系，穷还可以乐，所以就不必追求财富，也不必羡慕别人，这样不满意现状的人就会减少，这是一个层次；另外一种层次就是中国民间确实有精神空虚的问题，因为缺乏信仰。在这样的情况之下，一般人都要找一点价值，没有价值观念就没有是非、无法判断，人就没有办法活下去。所以就要寻求价值，寻找中国自己的《圣经》。而《论语》就相当于西方的《圣经》一样。《论语》是几千年来大家公认的第一部宝典，所以大家都想在里面找东西。

《新京报》：那么下面的问题就出来了，《论语》应该怎么读呢？

余英时：几千年来，大家都在读《论语》，读法不一样，重点也不一样，每个时代的读法都不一样，汉代一个读法，宋代一个读法，清代人搞考证又是一种读法。现代人当然可以抓自己想找的东西，但是这个问题跟古典的文字训练有很大关系。如果没有文字训诂的基本训练，只凭现代人的直觉在那里望文生义就会有很大的问题。没有基本的阅读经典的能力，只是根据个人价值上的需要，任意取舍，任意解释，这恐怕不算是真正意义上的读《论语》。《论语》根本不能热，只能“冷读”，不能“热读”。“热读”的话，《论语》就完了。另外一方面，读《论语》，还不单单是个阅读文本的问题，也不是一个建构理论的问题，越是这样做，离《论语》的真相越远，而是一个实践的问题，所以古人说：读《论语》“念一句受用一句，得到一句就是一句”。比如说梁漱溟先生、陈寅恪先生、吴宓先生，他们都没有关于《论语》的系统著述，但是他们身上体现出来的，恰恰是《论语》中的精神价值，他们才是认真读《论语》的人。

《新京报》：既然《论语》是一个需要“冷读”的文本，那么知识界对于《论语》表现出来的这样巨大的热情又是为什么呢？比如说新儒家的诠释，比如说李零先生考据式的解读。

余英时：这个问题很难说，一个很古典的东西，要把它普遍化，没有很高的学术水平的话，就会发生各种各样的误解，跟《论语》不相干，只不过是借着《论语》说自己想说的话。

但是《论语》有很多普遍性说法，普遍性的说法具有普遍性的价值，这些普遍价值在人类很多高等文化中都有的，只是说法不同，名词不同。所以我不认为《论语》与西方的观念是针锋相对的。

《新京报》：现在《论语》这么热，您对儒学现状的看法还像您过去那样吗？还是有所改变？

余英时：我认为现在的儒学现状有一种抵抗西方价值的倾向，希望能在《论语》中找到许多东西，让我们可以排斥西方的某些价值。我们有自己的价值，可以不跟着西方走。

《新京报》：通常人们都认为《论语》中没有"个人"，注重的是"二人关系"，与西方的观念是针锋相对的，但是我觉得与其探讨中西文化的不同，不如寻求中西文化的共通之处，《论语》有很多关于"己"的论述，就是关于个人的。您觉得《论语》与西方的观念是格格不入的吗？

余英时：你这个基本判断非常对。《论语》每个人读出来都是不同的，不过我觉得《论语》有些基本的东西是不能乱解释的。从前胡适讲《论语》，讲中国自由的起源，他说"为人由己"，"由己"就是"自由"，这是讲"意志自由"。我觉得这样讲是对的，如果不假定人有"自由意志"的话，那就不能成就道德，我为什么要做一个仁者？为什么不能做一个不仁不义的人呢？所以我认为像"自由"、"平等"这样的观念，佛家早就用过，跟《论语》某些观念是可以相通的。《论语》中有历史的部分，限于当时的历史情境，跟我们今天不相干了。但是《论语》有很多普遍性说法，具有普遍性的价值，这些普遍价值在人类很多高等文化中都有的，只是说法不同，名词不同。所以我不认为《论语》与西方的观念是针锋相对的。《论语》那些关于"己"的论述，就是关于"个人"的。

《新京报》：过去有很多家对于《论语》做过注疏，您都怎么看？

余英时： 我认为读《论语》，如果有现代的翻译，就很好了。比如说我过去读过的杨伯峻的译本，就是很好的译本，基本上是很正确的，就是有可以商量的地方，也很少，受时代局限很小。李泽厚先生的《今读》，是思想家的读法，有他自己的思想在里面，他不是要讲《论语》原来是什么意思。另外我的老师钱穆先生的注本，也是相当好的。如果把钱先生和杨先生的书合起来对着看，对于《论语》的理解就不会差到哪里去，这是我的看法。

《新京报》： 我也有一个看法，跟李泽厚先生很相近，我觉得读《论语》，仅仅有文句的解释是不够的……

余英时： 可以有发挥，那是我们的工作了，也是这个时代需要的。但是无论想给《论语》一个什么样的现代性的解释，第一步首先要对原来的文句讲清楚，对于《论语》，可以同意，也可以不同意，还可以与它争辩，但是前提是把原来的意思搞清楚，不能完全做到，但要尽量地接近。否则的话，何必还要讲《论语》呢？自己单搞一套哲学就可以了。

《新京报》： 那么您觉得《论语》对于我们现代人，有什么启示呢？

余英时： 如果承认《论语》有塑造文化的作用，才好谈这个问题。《论语》的本来面目，有很多被搞得面目全非。然后再看看《论语》中的价值系统，对于我们今天还有什么意义，还可以不可以引申发挥。比如说孔子讲了很多"君"的问题，在今天就不存在了，孔子讲"忠恕之道"，"忠"并不是"忠君"的意思，朱熹讲"忠"，是"尽己"，这个解释就可以为今天所用，"恕"就是宽恕，就是对别人容忍。比如说"六十耳顺"，就是听得进去别人的话，跟我有不同的

意见，不反感，这是容忍的态度。后来人们讲“朱陆异同”，就是说《论语》不是一个解释，可以有不同的解释、有不同的观点的存在，这样就进入现代我们所说的多元的观点了，而不是一元论的。从这一点上讲，《论语》可以有很多启示的。《论语》中有很多是可以为今天所用，超越了时代性，不分古与今，永远是普遍价值，而且范围极广，都可以成为现代文化的非常重要的一部分。

《新京报》：长期以来，我读论语，有一个疑惑，是关于《论语》的界限讨论的。我觉得《论语》作为一个修身的文本，是一套非常完美的体系，一旦它跨越了这个界限，进入了“治国平天下”这个层面，是非常要不得的东西。但这似乎是个悖论，后世人谈《论语》，津津乐道的恰恰是它“治国平天下”的功能。您怎么看？

余英时：“治国平天下”是后来讲到《中庸》、《大学》才有的，那已经是非常迟的东西了。从《论语》来看，还是讲个人修身，从近处开始。我曾经讲过儒家的规划的问题，也曾讲过《论语》主要是讲修身，它也讲到“平天下”的问题，但是不多，《论语》第二篇讲“为政”，就是讲“平天下”，《论语》主要讲的还是一个伦理的社会秩序，不是政治制度。现代人对于孔子和《论语》有误解和曲解。

《新京报》：最后一个问题，您觉得我们今天需要一个什么样的孔子形象？是“至圣先师”，还是一个原原本本的孔子？

余英时：我想“至圣先师”，一切都以孔子为模范在今天不大能够成立，在多元化的今天，说中国的思想，不能光说《论语》，也不能光说儒家，老子何尝不重要？庄子何尝不重要？韩非子何尝不重要？我想今天来看孔子，应该把他看成最早提出精神价值的一

个人（因为从现在的材料来看《老子》成书在《论语》之后），一个很平平实实的人，一个实践了自己道德和精神价值的人，而不要把他装扮成一个深不可测的人。如果孔子深不可测，与一般人也就没有什么相干，“道”也会遥不可及；也不要把孔子装扮成十全十美的圣人，今天也不能劝人做“圣人”，而是要劝人做“君子”，也就是孟子讲的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。这就是把价值放到自己身上了，而不是嘴上讲讲或者写写文章。

做一个有尊严的知识人

访 谈 者：李怀宇（《时代周报》）

访谈时间：2008 年

读书时代的一个秋夜，我在学校的图书馆闲逛，无意间走进了石景宜赠书室，在僻静的书架上找到一套从 1966 年到 1996 年的《明报月刊》。从此每日无事我便来翻这本杂志，无人争阅，我尽可悠然从创刊号一本本翻起，往往忘了时光的流逝。当时我正醉心于金庸的小说，偶然读到由金庸创办的《明报月刊》，竟如读武侠小说一样废寝忘食。对我而言，这套杂志是人生中的“文林秘笈”。

在《明报月刊》的作者中，余英时先生的文章，尤其使我心折。余先生在《涵养新知，商量旧学》一文中说：“我以为今日若想在文化方面有些贡献，有两个方面不能不注意：一是介绍和吸收西方的新东西，一是整理和融汇中国的旧东西，朱熹所谓‘旧学商量加邃密，新知涵养转深沉’，大概可以作为我们工作的纲领。”我觉得他做学问便是如此。阅读印象里，《明报月刊》中《红楼梦》、陈寅恪之热，皆由余英时的思想火花碰撞而起；而从 1966 年起国史上的关键问题，常有余英时独到的见解。从此我格外留意余英时的著作，见一本买一本，如今细数书架上的藏书，余英时作品有四十余本，为我藏书中作者之首。

2005 年夏天，我发愿在华人世界访问文化前辈，一入迷便乐此

不疲。起因也许是早年的阅读经验，每读到心仪的前辈文章，不禁心向往之，而从事采访工作，常常能如愿以偿聆听真人教益。有时感觉就像和时间在赛跑，当望见前辈渐行渐远的背影，更使我自觉义不容辞。我无意中发现，无论是香港还是内地的老先生，在闲谈中提到海外学人，余英时是中心人物。年岁越长，我对时代的关怀越深，对人生的困惑越多，所闻所思的问题，往往在余英时的著作中找到启发。于是，我到美国普林斯顿访问余英时先生的愿望越来越强烈。

余英时先生家在美国普林斯顿郊外树林里一幢独立的房子，屋前有一个小渔池，屋后有一片小竹林，格局与一般美国家庭不同。屋中大书房上挂郑板桥的书法“小书斋”。2007年，我在“小书斋”与余英时先生畅谈了五天三夜。别后，在电话里，我漫无边际地问道，余先生如春风般解惑。

余英时先生2006年获得美国国会图书馆颁发享有“人文学诺贝尔奖”之称的克鲁格奖。从普林斯顿大学荣休后，余英时先生隐居“小书斋”中安静地著书立说，笔端深含中国情怀，思想影响华文世界。余先生曾用这种情况来形容历史人物康德和胡适：在近代西方哲学史上，哲学家中有人向康德立异，也有人和他同调，但决没有人能够完全不理会他的学说。今天，学术界也将这种评价用于余英时。

在余英时的历史世界里，总是以“人”为本。在他看来，把“人”变成“分子”会有意想不到的灾难性后果。从2002年起，他极力避免一般常用的“知识分子”，而一律改用“知识人”，尽量恢复“人”的尊严。

人人都是大师，那谁是小师呢？

李怀宇：现在的“国学热”似乎温度越烧越高，为什么会出现这样的现象？

余英时：我觉得没有真正的“国学热”可言。真正的学是不能热的。学是要冷冷清清长期做，如果要带一个“热”，就可以不考虑了。我看“国学热”本身跟国学并没有什么关系，只是有些人的思想被挖空了，要找东西代替：老祖宗的东西就是很好的，我们不用向国外求什么，老祖宗的东西已经用不完了。无非就是这样一种想法，才会搞出“国学热”来。

李怀宇：有人认为现代社会“人心不古，物欲横流”，所以必须倡导“国学”，你如何看待这种观点？

余英时：我想“人心不古，物欲横流”的说法，每个时代都听见。不是现代就听见，古代就有了，汉代可以这样说，唐代可以这样说，明代可以这样说，现在还是这样说，什么才是把人心复古呢？从前提倡经学的人，就以为经学可以解决一切，中国人念经学念了几千年，去翻翻清朝《四库全书》提要，经学有多少书在那个地方？每一代都有发展，还不是继续人心不古，物欲横流？我想每个时代之间都有问题，没有任何一种万灵药可以通治所有的病症，只能对症下药，要看是什么病。

李怀宇：在现代学术史上，“国学”一说的发展有什么样的背景？

余英时：“国学”基本是日本的名词，日本的明治维新以前就有了，就是要恢复日本的国粹。先是对抗中国的汉学，后来又对抗

西方的东西。这个“国学”后来就传到中国来了。当初经过许多演变，有叫“国粹”，也是日本传来的。后来中国有《国粹学报》之类，章太炎提出，这些东西有所夸大了，改用“国故”，他有一本书就叫《国故论衡》。胡适他们提出“整理国故”，整理跟中国有关的历史种种。这样就变成中性的名词。

清华大学办国学研究院的时候，就用过这个名词。我的老师钱穆先生写过《国学概论》，他说“国学”这个名词恐怕也不是能持久的。我认为把“国学”变成某一种神圣、美妙的意义，让它发生精神向导作用，恐怕不是很容易的事情。这和考古学家李济之先生反对用“汉学”这个名词一样，不想把中国考古变成“汉学”的一支。

李怀宇：在学术研究上，通与专之间的关系如何处理？

余英时：在学术上，通与专是看个人的。有人愿意是专家，他不想通，对通没有那种意识。有人故意学通，那种是很虚的通，许多抽象的废话，听起来很冠冕堂皇，尤其是现在用西方各种理论的名词，人家也不知道葫芦里卖什么药。我想真正求通是在专中求通，通中求专，两者分不开，没有具体研究，通什么呢？一到具体研究就进入专的领域。这专不是就事论事，要看看前面，看看后面，看看左右有关的都联系起来，那就是专中有通，通中有专，不能空谈专与通。

李怀宇：为什么现在中国的学者动不动就称“国学大师”，动不动就是“通才”？

余英时：还是精神空虚吧。这是最大的问题，学术界的人也是精神空虚，总要有一些东西填补，变成一个大师的话，当然就得到

很大的满足感了。明朝末年官封得太多，“都督多似狗，职方满街走”，现在的大师太多了，就是通货膨胀，钱贬值了，什么都是大师，就没有意义了。人人都是大师，那谁是小师呢?

李怀宇：那些顶尖聪明的学者为什么热衷于当大师?

余英时：有人学问好，聪明才智高，不一定有智慧，智慧是另外一回事情。人生的智慧不是看人的聪明，中国古人讲，这个人“智可及，愚不可及”，愚不可及不是骂人的话，是赞美的话。西方经典《赞愚》中就说，越是愚钝的人越有智慧，愚钝的人不是言词辩诘，但是对人生有某些很深的体验。太聪明的人越是糟糕，聪明等于是一个工具，就像科技一样，用在好处也行，用在制造杀人武器也可以。这就是古人讲“术不可不慎”，做哪一行职业也要谨慎，如果做一个职业是杀人的，制造军火的，就希望世界越打仗越好，越打仗军火卖的价钱就越高。这跟智慧没有什么关系，你千万不要迷信什么学者大师之类。

面对死亡而视为平常

李怀宇：一些在文化学术上很有成就的人物，到了晚年为什么会产生“不朽的焦虑”?

余英时：儒家讲死亡，就是面对它而视为平常，这是真的儒家精神。胡适到英国去见剑桥的大主教，就说：对死根本就不怕，死了就死了，没死以前就做我该做的事。这就是张载所说“存，吾顺事”。活一天，我要尽一天责任。责任有很多，对子女有责任，对太太有责任，对父母有责任，对兄弟姐妹和朋友都有责任，能尽多

少算多少，不能人人都靠你。尽我最大的努力做我应该做的事情。我的专业是研究历史，就是希望把我的历史研究好，不是曲解历史，不是为了某一种利益而搞一个学说，也不是为了赚钱而写一本人人都买的书。做历史研究也罢，做哲学研究也罢，得到某种程度的真理，把已经有的真理向前推进一步，那我的责任尽了。至于人家的评价怎么样，对你是不是欣赏，生前是不是得到承认，这都不重要，这样你就心安理得了。你就没有那么多的惶恐，最怕的就是不安，老想要怎么样，这是心理上最难克服的问题。

人到老的时候，怕死是一定的。你要记住孔子的一句话："及其老也，戒之在得"。年轻的时候是好勇斗狠，要跟人家拼打、斗争，老年就越怕自己失去这个世界，越来越抓紧"得"。这个"得"不光是财，主要是名誉，人家承认不承认，受不受人家注意，怕寂寞。这就是黄宗羲早年讲的一句话："士大夫不耐寂寞，何所不至。"只要你不耐寂寞，什么事都会干。老年人就怕这个世界把他丢掉了，他没有地方可去了，没有东西可以抓得住了，所以一抓住一个东西，就占有，无所谓节不节了。越到老年越可怕，年轻的时候不会意识到死亡，到了中年以后，死亡的威胁就存在了。

"不朽的焦虑"起源很早，中国古代思想家如子产，不信灵魂不朽，认为魂、魄最后都会散失，这便引出《左传》上讲的三不朽：立德、立功、立言。立德就是以身作则，大家敬重你，觉得你是一个楷模，可以拿你做标准。立功是对社会有贡献，自然不朽，人家永远会记得你。立言是你说的话或者是知识上求真理，科学家、历史学家、哲学家能够创造出很新的想法，对一个时代有很大的影响，那也可以不朽。这就是所谓三不朽，中国人把死寄托在这三不朽上。原来这三不朽是很好的，不见得人人都能做到这样，要付出很大的代价，要牺牲各种功夫才能立德、立功、

立言。如果不想花那么大的功夫，又想不朽，有什么办法呢？就做坏事。这就是东晋的桓温说的名言：虽然不能流芳百世，我也可以遗臭万年。遗臭万年也是不死，所以，我想遗臭万年的人就比求三不朽的人多得多了。

人的地位要受到尊重

李怀宇： 为什么你现在把“知识分子”一词都改用“知识人”？

余英时： “知识人”这个名词是我现在提倡的。因为过去“分子”用得太可怕了。我记得可能是看了已经去世的语言学家陈原谈“分子”文章。“知识分子”已经用了几十年了，所以我就不想再用“知识分子”。我给日本学界写过一篇文章，用的是知识人。原来我也用知识分子，那就是随俗，因为语言应该随俗。但是我现在觉得这是一个问题，外国人用“intellectual”，就是知识人。分子是右派分子、坏分子，什么都在里头。我要恢复人的尊严，知识人等于中国人说读书人一样。第一次是上海人民出版社《士与中国文化》第二版，我在序里讲这个问题，是2002年正式提出来的。以后我就尽可能用知识人，而不用知识分子。知识分子是原来我们用习惯了，语言本来是约定俗成的，没有什么必要创新，可是我觉得“分子”这个含义现在太坏了。从前“知识分子”是一个中性的词，后来就变质了。我是受陈原的影响，日本人也用知识人，讲政治人、经济人、文化人都可以，为什么不能用知识人呢？我的意思是人的地位要受到尊重。因为语言是影响很大的东西，语言一定限制你的思想，用暴力语言，就是鼓动暴力。

李怀宇：人的地位要受到尊重的观念，在中国历史上有没有源流可以追溯？

余英时：中国对人权是一样尊重的，到王莽时代有诏令，不能买卖人作奴隶，这比西方还进步，西方整个古代以至早期基督教都视奴隶为当然。中国不是没有人权两个字，就没有人权的意识，人都有权益，人都有尊严，这在中国早就有了。中国的观念跟西方的价值可以结合起来的。从前中国还有士大夫阶层来控制，政权也是开放的，开放到一定程度就是科举，要做官必须先考试，这个考试是比较公平的。从汉武帝开始，中央设有太学，地方上也推举人才再送上去。这是中国很早就很好的事情，不要以为是小事情，这是不容易的。西方在中古时候一个是武士阶级，一个是有钱的商人可以有特权，然后是世袭的贵族。这些在中国很早就消灭掉了，世袭制度基本上在春秋战国以后就不可以实行了。唯一世袭的就是皇帝，这个没有人碰它。中国的政权很早便开放到“四民之首”的“士”（即知识人）是一个重要的文化成就，但这一开放并没有形成“民主”。辛亥革命以后中国知识人便自觉地努力，想作进一步的开放，追求民主，便是承认每一个人都有“人的尊严”。儒家早已有“人皆可以为尧舜”的观念，这一思路在现代与追求民主、自由、人权的大潮流汇合了起来。

李怀宇：在今天这个时代里，如何做一个有尊严的知识人？

余英时：我想你们年轻人自己要努力，要自己把自己当人，不要盲目服从上面的权威。我认为每个人要争取自己基本的人权，不要随便被人剥夺了。如果人家给你“恩赐”，给你点好东西，就感激涕零，这就不太好了。人就应该量才适性，自己有多少本事，在

什么环境，尽量做自己该做的事。但是人不能光为自己着想，我们念中国书，受中国文化影响，不能就只管我一家，其他就不管。因为小时候受影响，有社会责任感，但是责任感也不能无限膨胀，膨胀到连家都不顾了。起码的责任是对家里人有承担，这以后才有余力为公家做事，这是很简单的人生道理，只有做到这一点，中国才能够慢慢走上现代社会，只能求一点一点地变。

我从来不把任何个人当神一样看得不得了。古人今人中好多人我都很欣赏，很尊敬，但我不觉得我要崇拜某一个人：我想变成某一个人。我怎么可能变成爱因斯坦呢？爱因斯坦是一个个体的生命，我也是一个个体的生命，为什么要做他呢？就算有一个人是物理天才，也不一定能成得了爱因斯坦。每个人要成就自己，完成自己。我没有崇拜某一个圣人，我没有崇拜孔子、孟子、朱熹，只是觉得在中国精神史上，这些人丰富了中国人的精神生活，从内心欣赏他们，尊敬他们。现在想到的是在这个时代，我能做什么，那就是做自己。我没有英雄崇拜主义。我也不会自愧不如，因为我天生就只有这么多本钱，只有这么多才力，这不是我能决定的，这是遗传决定的，还有跟我的环境有关系。如果从小没有八九年在乡下，我对传统的社会与文化便不可能有亲切的认识。但我没有机会上现代小学、中学，便注定不能成为数学家或物理学家了。我只有一点对中国文史的底子，就只能做我自己。我并不是傲慢或者自负。人只能知道自己有多少本钱，就能做多大的生意。不要看别人是大富翁，我也要去做大生意，那就画虎不成反类犬。总而言之，尽力完成自我，同时也知道尊重别人，这是所谓“博学知服”，即做一个有尊严的知识人的最好办法。

美国的大学是民间引导政府

李怀宇：耶鲁大学的孙康宜教授讲过，哈佛大学、耶鲁大学、普林斯顿大学这三个学校的关系特别有趣，像是祖父、儿子、孙子的关系：耶鲁是一群对哈佛不满意的学生建的，普林斯顿是一群对耶鲁不满意的学生建的，所以这三个学校有非常友好的关系，但是又有竞争的关系。你在这三所大学都任教过，这些第一流大学中有什么值得中国学术界关注与借鉴的经验？

余英时：美国各大学很难说哪一个是第一。美国常常有调查，最要紧的是看综合的力量，没有一个大学每一个系都是第一流的，就看第一流的系比较多，大概就是在前几名的，所谓常春藤大学。哈佛大学、哥伦比亚大学、耶鲁大学、普林斯顿大学等十几个，这些学校基本上水准都差不了太多的，要看你的兴趣是哪一行，刚好哪一个教授是你喜欢的。教授的著作出版一定要在很高水准的地方，不是随便出版，而且每一本出版的书，都要经过专家审核的，不通过就不会出版的，不管你有多大名气，都不相干的。这种制度化是非常稳定的，大学出版社尤其是守得很严，这样才能使研究传统不断。无论是自然科学、社会科学、文学、艺术、历史，每一行都有自己的学会。学报上的文章要靠同行互相监督，所以不可能有抄书的情况发生，一出现就身败名裂。

美国大学无论是公立的、私立的，都完全没有政治力量干扰。包括州立大学，由州控制预算，但不会因为政治原因进行迫害，或者削减经费，如果州的领导人是民主党，而教授都倾向于共和党，就想削减经费，这是做不到的。在美国大学要进行迫害是不可能的，因为实行长期聘任制度，如果做五年助理教授，自己够水准，质与量都达到要求，就可能升成副教授，一般在美国已经有长期聘

约了。拿到长期聘约以后，当然还要努力，升到教授，要出版多少书，发表多少文章，学报的文章更重要，比书还要重要。写教科书，如美国通史之类，是升不了级的，因为在知识上没有原创性的贡献，只是综合一下，作为一个教科书。教科书在版税上可以赚到很多钱，但是在学术上，对升级一点用都没有。不会因为你的教科书，学术地位就提高，这就是写通史或哲学概论不会在现在的学术圈子里占什么位置。这也应该让中国的学术界、知识界认识。

李怀宇：金耀基先生一直研究现代化与大学，认为欧洲成为欧洲世纪，美国成为美国世纪，都跟大学有很大的关系。

余英时：欧洲大学开始是宗教机构，所以神学很重要，最早大学都跟宗教有关系，长期聘任制度就是要保障教授不受宗教迫害，不受政治迫害。这个保障一直到现在，可以说更加强了，不是削弱了。如果没有这个保障，学术独立就很难了。而且出版书籍，国家没有一个出版检查制度，谁也没有资格检查，这是最重要的。没有一个机构说你思想不正确，就不能出版。

美国大学的发展对社会发展的影响力根本就分不开。美国就是靠教育，教育是最重要的进步资本，不是靠钱。钱是怎么运用到文化水准提高，学术研究进步，人文还一时看不出来，最容易看的是科技。科技要是没有金钱，不可能发展。要花不知道多少钱，才能够有一个新的发明。这个东西如果还考虑思想上正确不正确，那就完了。美国的进步，领先于其他的国家，就靠这一点。从前是英国领先，第二是德国，德国的研究院后来被美国搬过来了。哈佛大学最初只是大学教育，没有研究院，后来才按照德国的研究院发展高等研究。美国的国力是跟它的教育成正比。现在无论从哪一方面，英国都是跟着美国走了。美国的教育经费非常多，英国的经费常常

被政府掐得很紧。美国是除了政府以外，还有许多私人基金会有钱，甚至许多英国的研究院都要到美国来申请基金。

李怀宇： 民间的力量对美国大学的发展有什么样的推动？

余英时： 大学当然是靠民间的力量，民间的力量大于政府的力量，才是健康社会。如果一个社会是头重脚轻，政治力量占第一位，就是一个不健康的社会。至少从现在看来，不是政治为主，而是以经济为主，经济发展到一定程度，教会提供组织的能力，最早的私立大学都跟教会有关。中国传统的说法就是要“藏富于民”，就会出现私立大学。美国私立大学主要靠校友慷慨捐助，这是它的经济基础。十七八世纪，中国商人阶级兴起以后，许多书院都是靠商业的钱。美国的大学是民间引导政府。政府是一个组织，组织是把民间想完成的事情尽量完成，这样在选举的时候民众才会投你的票。不是倒过来要靠领导的，在美国开任何一个学术会议，不会有什么领导人来先讲话。没有人去找校长来训话的，大家会觉得很可笑，校长对这个东西不懂，讲什么话呢？

“通”的观念永远在我心里

李怀宇： 就历史研究而言，为什么写通史在西方没有受到特别重视？

余英时： 在今天西方，写通史不是什么了不得的事情，根本是教科书。一般专家不大愿意写教科书，这是服务性质，不可能在研究的每一个方面都是专家，要了解其他专家的意见。一般写通史几年后，就要修改了，知识进步了，又要重新来过，写得再好，没有

超过十年二十年的。总而言之，通史不是大事情，得不到太大的重视。写通史的动机大概有两个：第一，写得好的话，市场大，可以拿到很高的版税，就发大财了，还可以设立基金会。第二，能综合一切历史知识写出一部大多数人接受的长篇叙事，这也是一种创造，给人一种满足。但一般而言，写通史不算原创性的贡献。

李怀宇：可是在中国，为什么许多历史学家把写通史作为梦寐以求的事？

余英时：中国很多史学家都梦想写通史，那是因为历史传统的关系，通史在中国文化上的意义不同，我们理想的通史是司马迁式的，所谓“究天人之际，通古今之变，成一家之言”。这是不得了的大综合。或者像司马光写《资治通鉴》，但《通鉴》已不算“通”，只能从三家分晋开始；还必须有七八个专家给他专门做研究，他自己写成最后稿本，现在还保存一本司马光通鉴稿，看看别的专家的东西，他来改写贯通。但他的问题不像现在的通史，是给皇帝看的：怎么治，怎么乱，治乱的原因在哪里？有很清楚的目标。从历史上得一些统治的教训，怎么样治理这个国家，是一个镜子。我们现在是给谁写呢？写通史就有不同的观点，有的从文化观点，有的从平民观点。我们每个人都想知道平民怎么想的，可是平民根本没有资料，农民每天耕田，晚上回家吃饭，有什么东西可以作资料呢？他的感想不可能写出来，有人代他写出来也不能作为代表。今天写通史的情况不一样了。现在通史是教科书，“成一家之言”就不是通了，只是一个人的看法。写通史希望销路好，就不能成一家之言，是集众家之言，所以观念变了。在这种情形下，写通史要靠综合能力和叙事本领，与司马迁和司马光完全不同了。

李怀宇：不过一般人总希望买一本最好的通史，这样就可以方便地了解历史。

余英时：我完全同情这一看法，但不容易实现。希望只读一本通史便知道一切，是不现实的。只能期待多出现一些通史，可以比较。但这必须以完全的学术自由为前提，写通史一有顾忌，便写不下去了。

李怀宇：钱穆先生在抗战时写《国史大纲》有什么原因？

余英时：钱穆先生的《国史大纲》有作用，有选择点。第一，那是抗战时期，要建立中华民族的信心，要讲中国的许多好处。第二，他认为五四批判中国是过头的。第三，1930 年代国民党统一全国以后，大学要求中国通史是必修课。但是大家觉得没有一个人能教全部，所以第一年北京大学教通史是在北平找各个专家，像钱穆先生讲春秋战国秦汉、陈寅恪先生讲魏晋南北朝隋唐。钱先生讲，这个通史，各自为政，是不通的通史，通史就要一个人通下去，他就一个人通下来。钱先生在北大教书最出名的就是中国通史，他是用一个人的观点大叙事。由于他的观点广阔，选材重要而全面，最后写出一部最好的通史。钱先生告诉我，范文澜在延安时期写的中国通史好多是运用《国史大纲》的材料，不过另外作解释就是，因为范文澜与钱先生从前认识的，他是黄季刚的学生。这可见钱先生在取材上大有长处。《国史大纲》至少做到了“通古今之变，成一家之言”的地步，但此书采用纲目体，言简意赅，不容易读，教的人必须有很高的史学修养才能胜任。

李怀宇：吕思勉先生写的中国通史又有什么特点？

余英时：吕思勉的通史很实在。第一，大段大段地引原文；第

二，每一时代的政治叙事和制度变动分配得很平衡。吕思勉最早写的是《白话本国史》，那是很畅销的，第一次用白话来讲通史，但是也引起问题，就是提出岳飞并不是民族英雄，是个军阀，因为他自己在军阀时代，他看到岳飞那么蛮横，认为就是当时的军阀，那就引起大家痛骂。后来他写了其他的中国通史。作为一个特殊的史学家，他是很重要的，没有第二人做这样的工作，写这么多的专史，所以有人称他是通贯的专史学家。

李怀宇：在西方，汤恩比的《历史研究》在学术上如何评价？

余英时：汤恩比的《历史研究》现在差不多没有人看了，在中国是另外一回事。汤恩比本人是一个很好的史学家。他的一生最多的精力放在《历史研究》。我看了几乎所有专家对汤恩比的评论，每个专家都把他骂得一塌糊涂：这里错，那里错。专家指出错漏，某些大的东西不能成立，基础都被毁掉了，通史是建立在一些基础上，打开一看，基础不对。怎么办呢？汤恩比的《历史研究》作为一个尝试是了不起的，因为他的专长在希腊罗马史的范围之内，其他的像东南亚、美洲、墨西哥，他都要碰，那都是临时研究的，看看别人有些东西可以用。那就是很薄弱的基础，跟原来他自己的专长也不能比了。所以这个大屋建起来很堂皇，让外人看，都看不出哪一个房子好，哪一个房子坏，可是真正专家一看就穿了。汤恩比的《历史研究》有两个版本，一个是十大本，一个是节本。我认为看看节本就足够了，节本在大致上就有了。不过《历史研究》属于历史哲学一类，倒比较和中国原有的“通史”观念相近，而不是教科书。

李怀宇：为什么陈寅恪先生一生没有写过通史？

余英时：陈寅恪想写通史只有一个根据，就是他的表弟俞大维所了解在德国时期的陈寅恪。当时他收集很多刚刚出来的剑桥欧洲史，想写一本中国通史。我认为陈寅恪中年以后也没有这个想法了，只有早期俞大维的记载认为他想写通史。别人也有这样的感觉，大家觉得他既然知识这么渊博，应该写一部通史，比别人写得好。但这是理论，以陈寅恪的文笔、写法，写得兴起，对细节一点不肯放手，那种写法不是写通史的笔调，通史的笔调是执简驭繁，是有一套功夫的。真要写通史，要在文章上下功夫。从前崔述写《考信录》，花三年的时间学韩愈的文章，然后才能写，写通史也要在这方面下功夫。

李怀宇：有学者曾经问过我：为什么余英时不写通史？

余英时：通史很重要，我也不是完全没有过写通史的冲动。但是我自己觉得花几年时间写通史，还不如在某一个特别的领域用几年真正深入地研究，可以产生新的知识，不仅是综合已有的知识。通史必须尽量求全面，许多专门领域，自己不甚了了，也得涉及。这也是我不敢下笔的一个原因。一再考虑，我还是觉得把有限的时间用在专题研究上，贡献较实在。只要所选专题很重要，即可由专中透出通贯的见解。譬如我花了好几年时间写成《朱熹的历史世界》，我自觉打通了宋代政治与思想之间不少隔阂，也有助于"通"。这是以"专"济"通"。

我决不是不重视写通史。我是学历史的，基本上讲的就是"通古今之变"的问题。古今怎么变化，那必须有一个整体的构想。在古今之变中，就有具体的如何"通"的问题。我不写通史，往往集中精神研究每一个时代的特殊问题。但"通"的观念永远在我心里。我愿意借这个机会说明，中国古代"通史"的观念和现代教科

书式的通史，不是一回事。传统的观念预设着一种全能的超越观点，好像上帝一样，可以看到全史的整体，所以在“通古今之变”上面还要加上“究天人之际”。史学家是人，人一定在地上某一个时空交叉点上，就会受我的时空交叉点的经验所限制，不可能看到想象中是上帝的眼光。哪一个史学家不是在时空交叉点上活着呢？离开时间和空间，能够存在吗？

李怀宇：你的唐代研究进行得怎么样了？

余英时：我现在看唐代相关的书，看完以后再看看要不要写什么东西。因为春秋战国、汉、魏晋、宋、明、清、现代各种时代我过写专书或论文，我还没有写过唐代，我要把唐代补起来，这样就联起来。我想看看唐代的诗人和禅宗，这是两个精神界的领袖。中国唐代最高的不是理学家，也不是经学家，而是禅宗和尚，创造了宗教。另外就是在唐代引人注意的诗人，因为诗人是领导一代精神的。我也注重中国的精神史，希望用我个人的观点把中国精神史贯通起来。不是说人人要接受我的看法，而是我自己要求一个贯通性。也不能说中西贯通，只能说我个人贯通。我自己需要有一个通盘的了解，为我自己。这是个人来讲，不然的话，就夸大了。

（原载《时代周报》创刊号、第2期。
收入《访问时代》，江苏文艺出版社2012年版）

历史研究要恢复“人”的尊严

访 谈 者：李怀宇（《南方都市报》）

访谈时间：2008年

“我对传统文化有参与的体验，不是从书本上得来的”

1930年，余英时在天津出生，童年住过北平、南京、开封、安庆等城市。抗战爆发后，余英时回到祖先居住的故乡——安徽潜山县官庄乡。乡居八九年，余英时接受了古典文化教育，“至于现代知识则依旧是一片空白”。抗战胜利后，余英时接受了不完整的大学教育。

《记者》：我看过您写的《我走过的路》，了解了一些您小时候在安徽潜山县官庄乡的生活，那种经历似乎跟你的同代人有些不同。

余英时：我很幸运，我的教育一般讲是“失学”，从1937年到1946年的九年时间里，很少正式上学，小学中学都是分散地上过一两个学期的学校。

严格讲，我没有受过正式的学校教育。一方面，这是一个很大的缺陷，另外一方面，我无意中在乡下生活那么多年，我懂得中国传统社会是怎么样的，这是后来才发现的。这一段是跟我这一代研究中国的人很大的差别，所谓“差别”就是他们都是在都市长大

的，他们谈到中国乡村种种，都没有切身经验。

传统社会的种种生活是怎么样的？所谓地主跟农民到底是什么关系？我并不认为地主和农民就是两个截然不同的阶级，彼此不能容忍、对立。在我们安徽那一带，是实行永佃制的，佃户只要租了你的田，你不能赶他。他有保障，等于是美国大学教授在某一时代拿到长期聘约，是终身的，而这是世袭的。地主不能欺负佃户，他交得不多，也就算了，没有什么办法。我在桐城县舅舅家里，看到他去收租，看佃户打稻子，打稻子有艺术的，他们打稻子不干净的，有三分之一还在里面没打出来，地主一点办法都没有。有些租你的田的佃户还是你的叔叔辈，你过年过节还要跟他磕头呢，这就是阶级界限减轻了。当然，中国地方很大，也不是所有地方都是这样。

记者：王元化1991年的回忆录中说，在夏威夷开会时他谈到中国的农民问题，引起了您的批评。您说抗战初在农村住过，所见到的农民都是很质朴老实的，他则以1939年初在皖南新四军军部的亲身经历为例声辩。

余英时：我说中国这么大，不能说没有冲突，各人所见是不同的。有的是佃户欺负地主，地主如果是孤儿寡妇，那是没有办法的；地主如果是很强的退休官员，有势力，欺负佃户也是有的。那是不能一概而论的。

王元化的这个回忆录我看过，但我们后来也没有为这些问题去争辩了。我常常说，中国这么大一个社会，比整个欧洲还大，不可能每个地区都是一样的。

记者：抗战期间在乡下的生活体验对您的影响有多大？

余英时：我自己也不一定理得很清楚。但至少我对传统文化有

参与的体验，不是从书本上得来的。

所以人类学家、社会学家的中国调查，在我看来有隔靴搔痒的感觉，并没有真正抓住生活的经验，精神（内核）抓不住，（抓到的）只是表面上的、数字上的。因为社会学调查通常都是问卷方式，然而中国人的问卷跟西方人的问卷不一样，中国人的答复常常不可靠，不给你说真话。外国人答的问卷确实是真实的，他们有这个传统。中国人就怕我这个话说错了，将来出毛病，要保护自己，许多话都不肯说真的，或者有相当保留，甚至于有歪曲的。有一位人类学家在印尼华侨社群做过问卷调查，但他发现两次问卷，同一问题都有先后不同的答案，他很困惑。

记者：后来您能用文言文来写文章，是不是当年在乡下受教育打下的基础？

余英时：当然，我学的是文言，没有什么白话的。

记者：很有意思的是，胡适和陈独秀都是安徽人，可是他们所鼓吹的五四新文化却在安徽没有多大影响。

余英时：没有什么影响的。五四运动影响的层面大概都是城市里面，有些是大学生、中学生之类，当然还有些别的。我记得胡适在1920年或1921年有一个考北京大学学生的问卷，问五四运动，没几个人答对的，可见我们夸大了五四的影响。说五四是不得了的影响，像洪水猛兽一样，流向全国，其实有点夸大，但在少数知识人圈子里面影响很大，因为这些人都是写文章的，看来看去都觉得不得了——说是思潮，但真的是“潮”吗？因为整个社会并没有动啊，所以这就是胡适老要奋斗的原因。

记者：在老家乡下时有没有接触关于西方的书籍？

余英时：根本没有碰到。

记者：您父亲余协中先生的专业是西洋史，对您的影响大吧？

余英时：当然，我对西洋史有兴趣是从他那儿来的。他当初写过《西洋通史》，在中国还是很流行的，后来我还拿到两本，（不清楚）是新加坡还是中国台湾印的。因此我不光对中国史有兴趣，还对西洋史有兴趣，看看西洋史是怎么变化的。我用比较的观点来看历史，很早就是跟家庭背景有关的。

"进了新亚书院以后，我就决定将来研究中国史"

1950年1月初，余英时从内地到香港探望父母，终于留了下来。一个月后，余英时进入新亚书院，成为钱穆的学生，奠定了以后的学术基础。此间，余英时一方面接受传统文化教育，另一方面始终没有放弃对西方文化与历史的求知欲望，依旧希望以西方为对照，以认识中国文化传统的特性所在。

记者：您的父亲原来跟钱穆先生有渊源吗？

余英时：没有太深的渊源。原来我父亲在沈阳办中正大学的时候，决定请钱先生去教书，钱先生当时还答应了，后来没有去成。到了香港以后，我父亲就说：钱穆先生现在这儿办新亚书院，我送你去念书吧。我那时候想着好好去念一念，大概是1950年，从一二月待到六月。我那时候心里还没有打定心意是否在香港待下去。

记者：那时候新亚书院是不是非常简陋？

余英时：根本谈不上，就是一个普通楼房的两层，学生也不过三四十个人。

记者：钱先生考您的经历还是非常有趣？

余英时：他出一个中文题目，还让我再写一篇英文的作文。

记者：那时候钱先生的英文水平有多高？

余英时：英文不是很高，但普通的东西可以看的，他在抗战时期读过英文《圣经》和西方史教科书。

记者：师从钱先生对您后来的整个学术生涯影响很大？

余英时：这个影响并不像外面想象的那样：他给我传道，传什么儒家精神之类的。不是这样的。他就跟我讲中国历史怎么学，对中国历史什么看法，纯粹是学术性的，不是一个价值观念传授的问题，是怎么样做学问，怎么样写论文。这是钱先生教给我的办法。而且说老实话，钱先生那时候心情也不好，教书也没有好多心思，常常要去台湾找经费。

记者：罗忼烈先生告诉我，那时候新亚书院没有多少学生。钱先生的薪水只有150元港币。钱穆、唐君毅、张丕介三个人一句广东话都不懂，罗先生当时在培正中学任教，钱先生希望他能抽空到新亚书院帮忙，但是培正中学的聘约规定不能兼职，只好作罢。

余英时：钱先生没有钱，只有一个香港商人出了大概一万美金，顶下了两层楼，我们学费都交不起，后来我的成绩比较好，算

是免费的。书院学费收入也没有，非常艰苦，他们就靠自己写稿。后来钱先生到台湾去交涉，最后蒋介石从“总统府”里拨出五百美金一个月，也才三千港币，靠这点钱维持学校，维持两个工友都很困难的。每个先生教书，大概只有二十块钱一个钟头。那时候的困苦是（现在）不能想象的。

记者：您在钱先生去世之后写过两篇重要的悼念文章，我特别感兴趣的是，当年在新亚书院读书时，您对他的学术思想和治学态度是怎么看的？

余英时：这个很难讲，我觉得钱先生是一个脑筋很灵活的人，不是一个呆板的人。他对西方做学问的方式很了解，而且也很欣赏，他不是一个守旧派，在学术方面他很开通的。所以他教我们念书的时候，我给他做笔记，他就说：你另外一面空着，看看别人写的同样东西，记下来，比较一下异同。他从未说他的《国史大纲》是定论，不必再看他人写的通史了。这个态度不是传道的态度，也不是传教的态度。他是真正讲学术，而且跟西方的学术态度融合在一起，这是钱先生非常了不得的地方。

但是，我常常讲，由于钱先生授课常受学校事务的干扰，我主要受益于私下向他请教，得到不少指点。

记者：从文章来看，钱先生应该是一个比较温和的人。

余英时：对，是一个温和的人。另外一方面，钱先生是个性很刚强的人，非常强，不屈服的。他是所谓“外圆内方”，外面他总是很客气，很周到，很礼貌，但在某些原则上他是不让步的。包括耶鲁的雅礼协会要给钱，他也不想把新亚书院办成宗教学校，他说美国的教会学校我就不接受了。

记者：1951 年，台北发生联合国同志会演讲而礼堂倒塌的事件，使钱先生头破血流，昏迷了两三天，几乎死去，有一段时间在台北养伤。因此，在新亚书院读书期间其实你们接触的时间并不是很多？

余英时：在毕业以前，我们接触的机会并不多。他常常到台湾去找钱，课就不上了。等到 1952 年 6 月，我毕业的时候，钱先生在养伤，到秋天才回来。毕业以后我反倒跟他谈得多一点。有时候我父亲母亲也常常请他到海滨去喝喝茶，常常谈一天的。

他的《师友杂忆》的那些故事，从那时候开始我就已经听到了，我也劝他写下来。他的记忆力也非常了不得的，晚年眼睛瞎了，就靠回忆，这些东西去查证大体上都很准确，次序井然。有一次讲胡适在北大为了蒙文通的事情，跟他谈到中午，胡适要解聘蒙文通，钱先生不赞成。后来我在胡适日记里一查，确实如此。有些抗战时候的事情，我在吴宓日记中也查到了，也是相当准确。

他有些话很有意思，他说：人的记忆才是他的真生命。真生命才能记得，如果忘了，就不是在生命里很重要的。我跟钱先生谈的都是怎么研究中国思想史、中国学术史。他是学与思并重，是学者也是思想家。

记者：那时候您已经决定毕生致力于中国思想史、学术史的研究了吗？

余英时：那时已经决定了。进了新亚书院以后，我就决定将来研究中国史。虽然我也念有关西方的东西，我当时就感觉到我不能光看中国的东西，要有个比较世界性的眼光，对西方的历史、西方的思想，后来当然包括政治思想方面像民主自由的思想都要考虑。

不过我最早很注重社会史，甚至经济史，我不信经济基础“决定”一切，想自己另做研究，早期的作品反映了这一点。

“人文著作尤其需要通过时间的测验，轰动一时之作，未必真站得住”

1955年秋季到1962年1月，余英时在哈佛大学安心读书。第一年是访问学人，以后的五年半是博士班研究生。在哈佛大学，余英时师从杨联陞，获博士学位。毕业后，余英时曾任密歇根大学、哈佛大学、耶鲁大学教授，香港新亚书院院长兼中文大学副校长，普林斯顿大学讲座教授，在学术界影响日深。

记者： 在香港接触了更多西方的思想以后，到哈佛留学的愿望强烈吗？

余英时： 没有。我没有任何强烈愿望，这是我的特色。

刚好哈佛燕京学社的访问学人计划在1954年写信到新亚书院要征求人，第一年钱先生提名的是一个和胡适之先生同时留学的老先生陈伯庄。陈伯庄是广东人，对杜威哲学感兴趣，但是他年纪太大，哈佛燕京学社那时候要求在四十岁以下的学人，他老先生跟胡适之同年，都六十多岁了，哈佛燕京学社就没有要他。

第二年哈佛燕京学社又来邀请了，钱先生认为新亚书院没有什么人了，老的太老，小的太小，所以新亚就把唐君毅先生和我两个人都提上去了。唐君毅先生那时已经四十六岁了，我才二十五岁，他过头，我不够，两个人的资料都送到哈佛燕京学社，最后他们说：找个年轻的吧。我就这样去了，我根本就不认为我有去哈佛燕京的

可能性，等他们的通知来了，我才知道我居然有这个机会，我事先根本不知道有这个计划。

钱先生的一位秘书伍先生是耶鲁毕业的，他问我要资料，我才知道这个事情。就像这次得奖（编者按：美国国会图书馆颁发的“克鲁格人文与社会科学终身成就奖”），原来我毫无所闻——这并不是说我清高，我的意思是没有什么强烈愿望，一定要追求一个东西，这不是我的性格。我觉得这样做没有意义，这是美感的问题。我觉得这样很不美。

记者：在1955年之前，您看过杨联陞先生的文章吗？

余英时：根本不知道他这个人！钱先生知道杨联陞，也没有跟我提，我也无从看起，他写的都是英文文章，登在《哈佛学报》，之前我都没看到过《哈佛学报》。

我记得我从旧金山飞到波士顿，是哈佛燕京学社的副社长来接机的，他就问我知不知道杨联陞，我说：不知道。我不撒谎，没听说过就是没听说过。后来几个朋友带我到杨联陞先生家里坐，和他谈谈，杨先生的学问非常好，我很佩服。我后来报告钱先生这个事情，钱先生说：杨先生是清华学经济的，专治经济史，学问好。这时我才知道杨先生。我也不知道他研究什么，见了他两三天以后，在费正清家中的茶会上，和杨先生谈起来，我还问他：您现在专门研究什么东西？后来传为笑话。

这并不是我看不起杨先生，我根本不知道他，不知道怎么可以乱讲话：久仰久仰。跟他没有见过你就久仰什么呀？这话我说不出来。我一跟他谈话就知道他学问渊博，并不知道他是什么人。

后来我写东汉士族大姓与政权，有人告诉我：杨先生写过很长而且很有名的文章，日本人都注意了。我才知道，所以我的文章写

完以后，请杨先生看一看，他借给我两本日本书，说日本研究得很多。他很担心我的文章内容是他已经讲过的，等他看完说：你这个跟我的不一样。虽然是闭门造车，但是跟日本人的并没有重复。他读我的稿子时，我也同时在读他很有名的文章——《东汉的豪族》。他讲了东汉一代，我当然开了眼界，但我讲的是两汉之际那一小段，而且特别注意“士族”，和一般的“豪族”也不同。这是我未做杨先生的学生以前跟他的交往。

杨先生为人非常厚道，非常爱护年轻人。自己做学问是日夜不息，非常用功，所以胡适之先生对他的期望非常大。

记者：据说，胡适先生当年说在哈佛有两个读书的种子，一个是周一良，一个是杨联陞。后来一个回到中国，一个留在美国。

余英时：这是传的话，他的日记没有这样说。他说哈佛有许多年轻的学者，都是可以谈学问的，对周一良、杨联陞特别欣赏，希望他们在北大复校的时候到北大来教书。他两个都请了。可是周一良先生是拿燕京大学的钱，所以必须回燕京去服务。杨先生本来已经决定接受北大的聘书了，但是哈佛大学刚好要找他教书，他就说：我要看胡先生放不放我。胡适后来打电报，同意他接受哈佛的邀请，将来什么时候愿意回来就回来。杨先生也很感谢胡先生。

记者：杨联陞先生得精神病是怎么回事？

余英时：那可能有遗传的关系。按照杨夫人的说法，他们杨家上一代有这种病。当然，美国生活很紧张，在美国什么都得自己管，我在这儿生活，如果不是我太太什么都管，我根本没有办法专心做研究。美国的生活实在很辛苦的。而且，在美国做个教授，每年必须发表文章，如果几年没有什么成绩，那别人不说话你心里也

过意不去。现在教授每年都要填表的，去年发表了什么东西，今年发表了什么东西。在美国每天都得敬业，不能靠一举成名，以后再也不用干了。在中国有个特色，只要你一次出名，你一辈子都靠那个了，这在美国是做不到的。

所以杨先生受到的压力你可想而知，他一个人独立地写书评，各种各样都得写，艺术史、考古、语言、中国史、中外关系史、科学史都得评，那都得花多少工夫？所以胡适之就说你太辛苦，希望你能轻松一点。他到四十多岁的时候就精神崩溃了，以后当然恢复过来，但是反反复复过两年又不行了。

那时候要（用）电打头脑（的医疗办法），杨先生告诉我，这东西是五雷轰顶。我对杨先生是非常同情的。

记者：美国学界对杨联陞先生的学术成就是怎么评价的？杨先生的很多作品是书评。

余英时：也不然，他的论文相当多，几十篇。他到四十五六岁之后，基本上不能做大规模的研究了。当我初来的时候，大家都认为他是汉学界“第一人”。我记得他病的时候，我代他教书，用他的书房，看见费正清给他条子：你就好好休息一年，你还是第一人，你放心好了。给他安慰了。当然，我来的时候，是他最高峰的时候。在1958年或1959年以后，他的身体就差了。

杨先生阅读的汉学范围很广，尤其在日本方面，他如数家珍。许多大史学家、文学家对他都非常推崇的，像法国的戴密微。我说老实话，作品不在多少。他有许多论文都有开创性，影响很大。

记者：传说梁启超推荐陈寅恪时说：陈先生寥寥几百字比我著作等身更有价值。

余英时：人真正传下去的东西不会太多，不可能的。你想，尤其在自然科学或者数学领域，像得诺贝尔经济学奖的纳什（Jr. John Forbes Nash），就是《美丽心灵》（*A Beautiful Mind*）的主角，早年只有一两篇论文，大得不得了，才到中年就得了精神病，什么事也没做，晚年还是得到承认，得奖还是全靠早年的论文。

当然，人文研究不太一样，需要更长时间才会成熟，著作量也比较重要，不过著作等身的人，真能传世的也不过几种而已。人文著作尤其需要通过时间的测验，轰动一时之作，未必真站得住。

记者：身后之事谁能管得着呢？

余英时：中国的文人都是难免受到“三不朽”的影响，立功、立德、立言，其实大可不必在这上面费心思。



我们有更大的使命

访 谈 者：《东方早报》
访谈时间：2011 年

不久前获得素有“人文社会科学领域的诺贝尔奖”之称的克鲁格终身成就奖的余英时先生，如今退休在家，潜心著书立说。经过逾半世纪的“究天人之际，通古今之变”，这位被老友称作“逍遥自在、不以天下为己任”、自称对中国前途“冷眼旁观”的人，热情依然溢于纸上。

余英时先生在新年到来之前接受了《东方早报》记者的专访，就“中国崛起”这样一个宏大的历史命题发表了看法。

在于美国东部时间凌晨6点半完成的手稿中，余先生说他是“直话直说”。

“大国崛起”有误解

《东方早报》：您赞同“大国崛起”的概念吗？您怎样理解这种观点？

余英时：“大国崛起”作为一个概念是容易引起误解的，好像说整个世界永远是被几个“大国”管制，“大国”此起彼落是世界

舞台上唯一值得注意的事，一切“小国”都微不足道，只有听“大国”支配的份儿。这恐怕不是未来世界秩序的唯一表现方式，更不必说是合理的、公平的方式了。

如果“大国崛起”的潜台词是“中国崛起”，那么问题更大，使人感觉到中国要取西方大国的“霸权”而代之。中国原有的“大同”观念，重点在“仁道”不在“霸道”。这一点希望有人展开讨论。

《东方早报》：在以前的采访中，您不同意“下个世纪是中国的”的看法，我们应该怎样理解您的这种观点呢？

余英时：我不同意“下个世纪是中国的”这样的提法，其理由与我不赞成“大国崛起”、“中国崛起”这样的提法基本相同。但并不表示我不希望中国在下个世纪变成一个富足、健康、公平、合理、文明的国家。事实上许多西方国家，还有日本，似乎不可能忽然都停滞不动，等着中国超过它们。以文化、学术、艺术、内部秩序的安排等等而言，现有的先进各国都有很深厚的基础，不是短期内便能完全赶上，更不必说超过了。如果因为中国目前经济发展很快，便作此豪言壮语，则难免“暴发户”之嫌。

我们还要深入分析一下目前经济成长的背后是哪些因素在起作用，是中国的科技、生产力已超过了西方各国？是中国的政治、法律、社会秩序上比西方更先进了？是中国的人文研究、一般文化教育和艺术成就已高于西方？这些问题似乎不能不先认真讨论讨论。

中国前途在革新

《东方早报》：有人形容您是“这个时代最伟大的中国历史学

家”，学贯古今中西，一直着眼于中国历史和文化的当代研究和未来发展。结合对历史的认识，您对当代中国的前途感到乐观吗？您认为中国的前途在于什么？为什么？

余英时：从历史角度观察，我对于中国前途既不悲观，也不乐观，而是冷眼旁观，看中国究竟要走向何处去。中国的前途首先在于能不能在经济快速成长的情形下，在国内建立一个公平、合理、和而不同的整体秩序。

中国前途最重要的便寄托在制度更新、文化创造等等动向之上。“内”是本，是体；“外”是末，是用。汉唐之所以成为盛世，成为“大国”，首先因为有了“文景之治”、“贞观、开元之治”。这是先将中国内部事务，人与人之间的关系，政治、经济、教育等制度都先安排好了，然后才有汉武帝的开边、唐太宗成为东亚的“天可汗”。但这已是过去的历史，无法照抄。以西方“大国”言，英美都是在宪政、法治、科学革命、思想创新等等方面奠定坚实的基础，然后才能向外扩张。美国过去长期顾内不向外，所以有“门罗主义”，威尔逊参加第一次世界大战，伸向国际事务，很快便遭到国内的反对，因而有“中立法案”，不得对外开启战端，也不能插手其他国家的战争纠纷。罗斯福眼看英国可能被希特勒击溃，也无法援助。如果不是珍珠港被袭，第二次世界大战也无法出现。二战之后，美国是被形势所逼而成为世界两大“霸权”之一的。这是值得好好研究的。

民族主义不能泛滥

《东方早报》：在美国居住这么多年，您有没有感受到国外对于

中国或者中国人看法的改变？

余英时：美国这几十年种族歧视的观念变化很大。上世纪50年代中期我到美国的时候，常常听说白种人不肯租房子或卖房子给有色人种。但今天已听不到这样的故事了。这是因为黑人的民权运动已在法律上取得了真实的成就。歧视是违法的。中国人在美国的处境也在这一大运动下越来越好。个别白人也许偶然仍抱着种族偏见，但在日常生活中我们很少碰到这样的情况。

《东方早报》：您在著作中特别强调中国的民族主义，您怎样看待当前中国的民族主义情绪？如何引导这种情绪使其促进中国的发展？

余英时：我在著作中并不特别强调“中国的民族主义”，我仅仅强调中国有自己的民族传统，不能完全抛弃掉，一切唯西方的马首是瞻。我又认为中国传统中有健康的部分，也有不健康的部分，不能一概论之。

中国对外来文化是比较开放的，佛教传入中国，终成中国的“三教”之一，便是明证。十六七世纪基督教士到中国来，他们传入了当时西方的天文历算，也很得到不少士大夫的尊敬。我觉得民族主义是在国家受侵略时期必须提的，一旦没有外患，便不宜提倡高昂的民族激情。希特勒便是靠民族主义“崛起”的，其造成的苦难已人人皆知。

我主张人人都认同自己的文化传统，但又必须同时保持一种开放的态度，这样才能吸收别人的长处。如果采取极端的民族主义立场，那么中国便必须放弃一切源于西方的科学与技术，这显然是不可能的事。在个人层次上，我主张中国人个个都有一种民族自尊和文化自信，但民族主义今天不能泛滥为大规模的、集体的“运动”。

知识人要做批评者

《东方早报》：您在以前的著作中指出，各个不同的时代，各有其知识人特为关注的问题。而中国的知识分子具有道德的、政治的和社会的使命感。那么您认为，对于当今中国的发展，知识分子应当肩负怎样的责任，应该在哪些方面作出努力？

余英时：知识人在中国是从传统之"士"转变而来的，必然负有更大的使命。过去的"士"有特权，现代的知识人则没有特权，但仍有监督、批评各方面的责任。过去提倡革命的人主要来自知识人阶层，这是不可否认的历史事实。今天不需要暴力革命，但社会必须改进。这个责任首先落在知识人身上。所以知识人不能再以"学成文武艺，货与帝王家"的心态面对巨大的权力和财富。扮演批评者的角色是最重要的。

其次是知识人必须各有专业，在学术领域中不断创新，提高中国的学术与文化水平。美国的乔姆斯基（Chomsky）在语言学上是一代大师，但他批评美国政府和政策起来不留任何余地。我不一定赞同他的观点，但我很尊重他的批判精神。



胡适是20世纪影响力最大也最长久的思想家

访谈者：田波澜（《东方早报》）

访谈时间：2011年

2011年12月17日是胡适诞辰一百二十周年纪念日，海内外的学术界、传媒界都有一些纪念性活动。

台湾“中央研究院”院士、美国普林斯顿大学荣休教授、中国思想史研究权威余英时先生，在胡适诞辰一百周年（1991年）时，曾撰文《胡适与中国的民主运动》纪念这位五四先贤和20世纪中国杰出的知识领袖。

在胡适诞辰一百二十周年来临之际，余英时先生以八十高龄，欣然接受越洋书面访谈，畅论胡适的生平、思想、学术与人格，以及对胡适的研究进展，特全文刊发以飨读者。

胡适研究进展

《东方早报》：非常感谢余先生在胡适诞辰一百二十周年之际，接受本报专访。您是研究中国思想史的权威，同时也对近代的历史人物颇有独到之研究，比如对胡适和顾颉刚等学人的研究，

曾经出版过《重寻胡适历程：胡适生平与思想再认识》等著作，1991年胡适诞辰一百周年的时候，您曾特别撰文《胡适与中国的民主运动》来纪念这位历史人物，并在该文中预言胡适将在海内外的华人知识界得到越来越多的重视。据您的了解，在这刚刚过去的二十年，胡适研究比较重要的成果有哪些？是否可以说取得了一些突破性进展？

余英时：我常常阅览耿云志先生主编的《胡适研究通讯》，知道有关胡适的研究，每年都有不少专书和论文，数量远超我的想象。我感觉，以20世纪早年中国知识界领袖而言，胡适在今天内地所受到的注意，也许当在前两三名之内。但说到"突破性进展"，则不好答复。我并不以研究近现代史为专业，更不是"胡学专家"，所以并未能对上述大量的专书和论文一一阅读。以海外来说，你们提到的周质平、江勇振两先生仍然是胡适研究的领航人。周先生和陈毓贤女士用英文合著的《一个实验主义者的自由精神》（*A Pragmatist and His Free Spirit*，香港中文大学出版社刊印，2009年）是一部侧重写胡适情感生活的新著，国内读者也许很少有机会读到。今年1月台北联经出版了江勇振《舍我其谁：胡适》第一部《璞玉成璧，1891—1917》。这部书共分三部，第二、第三部尚在撰写中，规模很大，研究也极尽精详之能事。第一部便长至七百页，大概在六十万字以上，所以全书三册恐将不下两百万言。这可以说是胡适研究中学术性极高的一部大著作。像江先生这样一位严肃的专业史学家竟肯花上八年、十年的工夫，全力为胡适写详细传记，可见胡适在一般史学家的眼中仍不失为最重要的专题研究对象之一。由此再进一步推断，则可知胡适在20世纪以来中国史上的地位和影响的确远在其他同辈学人之上。

回到你们的问题，我要强调近三十年以来，胡适研究一直在进

行中，从未停止过。不过我们不能期待所谓“突破性进展”，因为你们所谓“突破性”相当于“科学革命”式的大变化，这是不现实的。今天胡适研究已进入库恩（Thomas Kuhn）所谓“常态的”科学研究的状态，在具体的、局部的问题上随时都有新的“突破”，但“胡适研究”作为一个整体领域而言，由于没有大批新材料、新事实的出现，新“典范”（Paradigm）不可能出现。

“回向胡适”

《东方早报》：今年既是鲁迅诞辰一百三十周年，也是胡适一百二十周年诞辰，国内外的知识界和传媒都有一些纪念性的活动和报道，对于80后、90后的年轻一代，鲁迅和胡适在他们的心智生命成长中似乎都不像对他们的上几代人那么重要了，相当多的青年人根本就没听说过胡适，而对于鲁迅，因意识形态的原因（中学教科书大量选取鲁迅作品）也持一种反感的态度。有人认为这是很自然的历史现象，余先生怎么看待这种代际之间的“失忆与遗忘”现象？

余英时：你们说，对于80后、90后年轻一代，鲁迅和胡适都已在若存若亡之间，有些青年甚至没有听见过胡适其人。你们又说，关于这一现象，有人以为是自然的，但你们最后又提出了代际之间“失忆与遗忘”的问题。

我的看法也认为这是再自然不过的一件事了。让我先引清代赵翼（1727—1814）一首诗作为答案，这首诗过去是人人都能背诵的，我希望今天在大陆仍是如此。诗云：“李杜诗篇万口传，至今已觉不新鲜。江山代有才人出，各领风骚数百年。”试想李白、杜甫流传几百年后都会失去“新鲜感”，何况他人的作品？但赵翼所

谓“各领风骚数百年”是指变动缓慢的传统文化环境而言，在三日一小变、五日一大变的现代社会中，一个学人的吸引力若能在身后维持“数十年”，便已难得之至了。胡适死在1962年，到今年恰是五十年，他的思想依然在大陆受到如此高度的注意，以至《东方早报》还感到在他一百二十岁生日这一天，应该为他出纪念专刊，这就充分说明他的思想还有旺盛的生命力。若和同时代的知识领袖相比，包括影响巨大的梁启超在内，胡适绝不能算是被“遗忘”之人。至于欣赏他还是批评他，却全不相干。批评或指斥也是记忆的表现。1950年代初大陆对胡适展开全国性的全面“批判”，今天从思想史角度看，正是对他最高的礼敬。我在这里并不是要捧胡适，只是讲客观的历史。我的结论是：他是20世纪影响力最大、也最长久的学者和思想家。如果有人说他“学问简陋”、“思想浅薄”，我也不想为他辩护。但是有一个客观事实是否认不了的：正是这种“简陋的学问”、“浅薄的思想”，才使他成为至今仍受注视的人物。

我相信你们说的，今天大陆20岁上下的青年学生大概很少直接读胡适的作品了。不仅胡适，五四时代其他声名显赫的作家也逃不了同一命运，甚至鲁迅也不例外。这主要是因为他们的书和文中所涉及的具体对象——人、事或问题——早已过去了，今天的年轻读者读起来自然会感到相当隔膜。不过胡适所提出的基本原则和中心观念则仍然是今天青年人所能理解的（这种情形当然也适用于其他学人或作家）。所以胡适在今天的影响是间接的，即通过后人关于胡适思想的研究和阐发。胡适研究之所以重要便在这里。

通观胡适一生而论，他发挥最大的影响是从提倡白话文开始，一般称之为文学革命。他到北大以后通过讲堂和报刊（如《新青年》、《努力周报》、《晨报副刊》等等），大力提倡“新文化”或“新思潮”，这是他光芒万丈的时期。一直到1937年抗日战争，以

个人影响而论，胡适都可以算是数一数二的人物。“左”倾思潮在1920年代以后急起直追，一时之间确有逐渐压倒胡适的趋向。但胡适的思想还是在当时不少“左”倾青年的心中留下了种子，几十年后竟有“春风吹又生”的奇迹出现。我先后所读到的王元化、李慎之、舒芜几位先生晚年的文字，都明显透出“回向胡适”的消息。

为普世价值护航

《东方早报》：1958年，年近古稀的胡适从美国纽约回到台湾担任“中央研究院”院长，作为提倡自由、民主、容忍等基本价值的五四知识人，他似乎遭受到来自当局、新儒家和自由主义阵营内部的三重压力。比如晚年胡适的助手胡颂平整理出版的《胡适之先生晚年谈话录》中披露的胡适对徐复观等人的坦率批评，就让习惯了“温文尔雅”的胡适形象的大陆读者感到“吃惊”。他晚年在台湾的真实处境怎样？对台湾的自由民主运动有着怎样的影响？

余英时：至于胡适晚年在台湾的影响，就我所知，只能说是间接性的。他以《自由中国》发行人的身份，终成为台湾自由主义者的护法。《自由中国》是国民党教育部出钱支持的，时在1949年初，胡适还在上海。当时国民党危机感极大，非常需要自由主义者的支持，因此决定办这样一个刊物。《自由中国》的“宗旨”便是胡适在1949年4月赴美船上写成的。初到台湾的时候，国民党为了争取美国的援助，继续需要与自由主义者合作，也更不能失去胡适的精神支持。因此党中虽有人对《自由中国》的言论不满，也只好勉强容忍下去。1958年之前，胡适长住纽约，为《自由中国》写的文章也很少，不能说有多大的影响。《自由中国》最得力的人有

两位，第一是雷震，该刊的实际负责人，第二是殷海光，一位最激进的自由主义者，思想上发生的作用最大。1958 年以后，胡适回台任“中研院”院长，他仍满怀热情提倡民主、自由、人权、容忍等等普世价值，然而他左右没有志同道合者能帮他的忙，只是一个人高高在上，相当孤立。《自由中国》当然得到他的保护，此外也有不少本省人和自由主义者（包括雷震）想借重胡适威望，组织反对党。这便一天天引起蒋介石的警惕和敌视了。终于在 1960 年 9 月，趁胡适访美之际，逮捕了雷震等人，《自由中国》自然也随着停刊了。

胡适在台湾自始至终都在为现代普世价值的传播护航，也在为成立反对党而大声疾呼。他在这两方面所发挥的功能具有关键性，否则无论是自由主义思想还是民主运动，在五六十年代的台湾都不大可能取得公开而又合法的活动空间。胡适扮演这一护法角色，十分尽力而且从未退缩过。他的日记和蒋介石的日记互相对照，即可得到真相。

但另一方面，我们也必须指出：胡适最后在台湾的四五年日子很不好过，受到各方面的重大压力。在政治上，国民党对他的“围剿”从未放松过；在文化上，新儒家（如徐复观）对他则极尽辱骂之能事；即使在自由主义阵营中，激进派如殷海光也认为他过于软弱，不肯与蒋介石公开破裂，闹个天翻地覆。（事实上，即等于要他领导来推倒国民党政权。）你们说，在《胡适之先生晚年谈话录》中，看到胡适“对徐复观的批评”所表现出来的“愤怒”，感到“吃惊”，可见你们对胡适所受到的压力一点也不知道。事实上，胡适只不过说了一句：“徐复观的文章，我真看不下去了。”这样的反应是很有节制的。胡适是人，自然同样有喜怒哀乐，似乎不必“吃惊”。

胡适与古今中西之争

《东方早报》：胡适一直被认为是现代中国启蒙之父，他对传统的批判在20世纪中国一直有着强劲的回响，同时代的一些知识人（包括杜亚泉、吴宓等）认为胡适将中国传统理解成“小脚、太监、八股”等等，是在丑化中国的文明传统，知识群体之间一直存在激烈的争论。将近一百年过去了，今天的中国更加强调儒家传统的正面价值，国学热、经典热、孔子学院等也引起世人的关注，在这样一个背景下，我们应该如何来评价胡适对传统的重估态度？

余英时：在这一部分，你们提出了两大问题：一、胡适对中国传统的态度；二、胡适对西方哲学的态度。这两大问题早已引起了无数的争论，这里实在无法深谈。现在我只把我个人的看法简单说出来，不再作论辩。首先，胡适并未将中国的传统等同于“小脚、太监、八股”等等，这是反对他的人硬加给他的罪状。他在原文（《信心与反省》三篇）中举此数事来代表中国文化的阴暗面，是为了驳斥那些自大狂的民族主义者，因为他们以“固有文化太丰富了”为借口而抗拒现代化的改革。通观他一生的中、英文论著，可知他对孔子、孟子、朱熹、王阳明等都抱有极大的崇敬之心。尤其是他晚年（1960）在美国所发表的一篇著名英文讲词《中国传统及其未来》（Chinese Tradition and Future），最能代表他对中国传统的整体论断。在这篇讲词中，他不但强调中国文化与西方充分接触与融合之后依然能保存它原有的根柢，而且还断言：“人文与理性的中国传统”是永远不会为任何专制势力所摧毁的。换句话说，在胡适眼中，中国文化并不是笼统一片，他尊重其正流——“人文与理

性的传统”，但坚决反对其逆流——“小脚、太监、八股”之类的负面成分。

《东方早报》： 近些年大陆学者刘小枫、甘阳等组织了很多对西方经典的翻译和重译，他们提出要“重新阅读西方”，要在西方学术思想的源流里理解西方，并批评晚清以降的严复、胡适等人在面对西方经典时是一种为我所用的“拿来主义”态度，导致对西方的误读和误解，而这种误解又影响了中国思想的创造，这种观念影响了时下很多的知识青年。当年《学衡》派的梅光迪、吴宓等对胡适、陈独秀等西化派也有类似的批评。我们应该如何客观地评估胡适对杜威的实验主义、欧洲近代启蒙思想的引介？

余英时： 胡适受过严格的西方哲学和哲学史的训练，但他并不盲目信奉任何一家一派的哲学，包括杜威在内。他遵从的是杜威的思想方法，而不是杜威基于美国背景所发展出来的一些特别的哲学内涵。关于这一点，我早已在《中国近代思想史上的胡适》中作了详细的说明，这里不再重复。因此今天批评他“误读”、“误解”西方经典云云，恐怕都是因为对他的哲学训练缺乏了解所致。现在我要引罗素评胡适《先秦名学史》中的两句话来答复这种指责。罗素说：“他（指胡适）对西方哲学的精熟好像是一个欧洲人，英文写作之佳则和多数美国教授没有分别。”（引在我的《从〈日记〉看胡适的一生》一文中）我想罗素的判断也许更为可靠。

总结说，胡适无论是推动文学革命、研究哲学史、批判社会（如“多谈问题，少谈主义”）、或提倡“赛先生”和“德先生”，都得力于他在美国七年训练中所获得的现代思想方法，特别是杜威的实验主义方法论。这些新方法已化为他的基本能力的一部分，因而无论运用在哪一方面，都产生了很好的效果。蔡元培在1922年

左右到纽约和中国留学生谈话，特别鼓励他们在美国首先应该学得“点石成金”的那个手指头，也就是“方法”。冯友兰在报告了这个故事之后，紧接着说：“胡适是在哲学方面用那个指头比较早的一个成功的人。”（见《三松堂自序》）冯在哲学上是和胡不相合的，因此这一评价具有高度的客观性。我想将这一评价加以推广，认为胡在各方面的“启蒙”作用都应该归功于这个“点石成金”的手指头！

“创造了现代中国的公共舆论”

《东方早报》： 胡适在1923年6月4日的《努力周报》曾发表一篇《政论家与政党》的文章，提出知识分子应该写作监督政府的超然于党派化和意识形态之上的政论，他的一生从早年的《新青年》到后来的《新月》、《独立评论》等，一直到晚年的《自由中国》，一直是公共舆论的核心人物，也是自由、民主和宪政等基本价值的矢志不渝的守护者和传播者。有人认为胡适最大的贡献既不是学术，也不是政治，而是创造了现代中国的公共舆论，您觉得这种说法有道理吗？在大陆高校新闻专业的中国新闻事业史教材中，提到胡适的地方非常之少。在您看来，是什么因素导致胡适在新闻史上的地位被严重低估了？

余英时： 讲到胡适和政治的关系，我想先说一个真实的故事。大概在1980年代初，社科院院长胡绳领队到美国开一个学术讨论会。会后访问了耶鲁大学，由我代表校方接待他们。在宴席上，胡绳说：“我们对胡适，政治上反对他，但在学术上还是尊敬他的。”我忍不住笑着对他说，这和海外的看法恰恰相反。我们都认为胡适

的学术研究早已被后来的人超过了，因为后浪推前浪，这是无可避免的；但胡适的政治主张因为自五四以来在中国根本未曾落实过，因此还是新鲜的，并没有发生“过了时”的问题。我的原话当然比较委婉，但意思是很清楚的。胡绳先生很有风度，并未露出半点不快的样子，以下便转变话题了。我之所以讲这个故事，因为我觉得今天内地已有不少知识人也接受了当时我所谓“海外的看法”。

胡适一生在政治上追求民主、法治、自由、人权等等普世价值的实现，而且他反对暴力革命，坚持渐进的改革。这一基本方向即使在今天也还完全适用，一点也用不着修改。更重要的是，他从五四时期提倡“德先生”（民主）到晚年在台湾领导《自由中国》，从来没有改变过。他的自由主义的友人，如丁文江、蒋廷黻、吴景超等等，在30年代《独立评论》时期都一度发生了动摇，主张“专制”是“建国”的有效方法，等“建国”成功以后再建立民主也还不迟。在这一争论中，胡适一步也不肯退让，他坚信只有民主制度才真能造成一个稳定的现代国家。“专制”——即使是“开明专制”——最后一定弄到强大的政府不受监督和制裁的地步。有人认为胡适的最大贡献在于“创造了现代中国的公共舆论”，这话是有道理的。但他之开拓公共舆论的空间也就是对于他的政治理想的一种实践。他全力倡导言论自由、思想自由、出版自由等，便是为了争取人民有批评执政党及政府的合法权利。所以我不认为舆论空间的创造可以和政治分开来。至于中国新闻史教材中不给胡适地位，这不是他的问题。

《东方早报》：1990年代以来，大陆的学术界和民间思想界写作、出版了很多有关胡适的著作。胡适的日记、书信等不断出版、重印，可以说胡适对当代知识界产生了很大的影响，但是也有人注

意到，胡适的影响似乎仅仅局限在知识界之内，大陆的维权、社会运动、有限抗争行动等基本的思想资源是一些翻译过来的社会理论等著作，甚至有人指出，胡适不太关切平等和社会公正等议题，而偏向政治自由和思想自由等议题。在您看来，这是不是在贫富两极分化严重的中国社会，胡适与大众维权运动越来越远的原因？

余英时：你们说，胡适的影响仅仅限于知识界之内，而今天大陆维权、社会运动、有限抗争等，其思想资源来自翻译过来的西方著作，也与胡适不大相干。我想这里存在着一个严重的误解，时代在改变，新问题层出不穷，胡适的著作中自然不可能为今天内地的具体问题提供现成的答案。胡适在政治上和在学术思想上一样，他的最主要作用是“但开风气不为师”。今天维权等等活动显然和当年胡适所“开”的“风气”有很大的关系。五四时代“德先生”的记忆一直若隐若现地保留在知识人的潜意识中，因此到了上世纪70年代末至80年代终于全面复活了。这段历史你们都很清楚，不必多说了。今天维权的思想和行动也不是忽然从空而降，正是由80年代追求普世价值演变出来的。如果没有这五四的远源，今天的知识人未必会忽然想到要向西方著作中寻找相关的思想资源。胡适开风气之功即隐藏在五四遗产之内，至于人们是否还记得他的贡献，那已是毫不重要的事了。胡适深信“社会不朽”而绝不重视“个人不朽”，所以这一点根本不成问题。

作为人格典范的胡适形象

《东方早报》：蒋介石日记公开以后，胡适与蒋介石的关系一度成为一些学者有研究兴趣的议题，有大陆学者通过对晚年蒋介石

日记的阅读发现蒋在日记里对胡适颇多谩骂之词，甚至指斥胡适是只会伸手要钱的“无耻之文人”，并据此认为蒋介石尊重知识分子完全是“作秀”；但是在公共场合，蒋介石对胡适却非常礼遇和敬重，胡适去世后他也赠送了一副褒奖的对联：新文化中旧道德的楷模，旧伦理中新思想的师表。请简单谈谈您心目中胡适与蒋介石的关系。

余英时：胡适与蒋介石的关系也充分体现了他的政治理想的一个重要向度（dimension）。他最强调个人的人格尊严，有时称之为“健全的个人主义”。这一意识其实有西方与中国两个来源，恰好合在一起了。西方之源是民主自由社会中的公民意识：一个现代公民在政治权威面前决不会自觉低对方一等而卑躬屈膝。相反的，他和对方是站在完全平等的地位，该说什么就说什么，该批评就批评。中国之源则是“士”的自重与自尊：孟子便大大发挥了这一意识，所以他说：贤士“乐其道而忘人之势。故王公不致敬尽礼，则不得亟见之”。他又说：“说大人，则藐之，勿视其巍巍然。”胡适受孟子的影响很大。他在西方宣扬儒学，特别称孟子为“民主哲学家”，决非偶然。他在蒋介石面前一直是侃侃而谈，毫无退缩之状。最著名的一次是1958年胡适就“中研院”院长之位，蒋来致辞，恭维他因为崇高道德以致在大陆上受到批判。胡答词，开头便用“总统错了”四字，并解释他受批判是由于提倡科学方法云云。这四个字等于当面打了蒋一个耳光，使蒋下不了台。蒋虽极怒，却不便当众发作。但从此以后蒋再也没有进过“中研院”的大门。不过此事也可见蒋有相当修养，至少还有尊重知识领袖的雅量。

《东方早报》：就您对胡适的长期阅读和研究经验而言，您认为到了21世纪的今天，如果说大陆年轻一代知识分子要继承胡适的

精神遗产，他哪些方面的品质、观念与人格是最值得今天的我们重视并传承的？

余英时：只能说一两句话结束。我觉得胡适对今天年轻一代的中国知识人最能发生积极影响的地方，便在他能不向政治权威低头。我要引胡适下面一段话赠与年轻一代的知识人：

> 现在有人对你们说："牺牲你们个人的自由，去求国家的自由！"我对你们说："争你们个人的自由，便是为国家争自由！争你们自己的人格，便是为国家争人格！自由平等的国家不是一群奴才建造得起来的！"



编后记

1949年秋季，余英时先生曾在燕京大学历史系二年级就读。燕园之内，未名湖畔（甚至还有湖上，因为余先生曾经在冬天未名湖的冰面上自修过溜冰），都曾经有过余先生的“游踪”。当年的燕京大学，早已是北京大学的校园；而昔日余先生住过的燕京大学第二食堂，现在也已是北京大学人事部的所在。既然燕京大学与北京大学已经“合二为一”，如今由北京大学出版社来出版余先生的这套作品系列，也可以算是余先生与燕京大学之间缘分的继续了。

这套“余英时作品系列”包括三本余先生文字的结集和一本余先生的访谈录。四本书分别是《中国情怀——余英时散文集》、《卮言自纪——余英时自序集》、《师友记往——余英时怀旧集》和《学思答问——余英时访谈录》。余先生著作等身，除了义理和考据的专业学术著作之外，不乏饱含史思而笔端常带情感的辞章之作。《中国情怀》精选其代表性的散文，分为“价值篇”、“文化篇”、“历史篇”、“士人篇”、“儒学篇”、“读书篇”、“坐隐篇”、“母校篇”、“自述篇”。展卷其中，读者必能感受到其发自深厚学养和真诚良知的对于中国文化的眷眷情怀。在半个世纪以上的学术生涯中，余先生的自序往往是其著作的点睛之笔。《卮言自纪》几乎囊括余先生历年来各种重要代表著作的自序，为读者提供了得见宫墙之美的津梁，读者由此可以领略其学术思想之大端与旨要。《师友记往》则是一册非常有意义的“回忆录”，收录了余先生数十年来缅怀与纪念师友的文字，情致款款，音韵绵长。透过这些“温其如玉”的追

记，读者足以深刻感受像余先生那样老一辈中国知识人的深情厚谊，以及真正的文化人对于价值、理想和学术的追求与信守。至于余先生的访谈录，则汇集了20世纪70年代以来海内外诸多报纸杂志对余先生的各种访谈，读者从中可见余先生对历史、思想、文化等各方面问题的深刻观察和精辟见解。

各书的内容，自然无须我在此赘述。其间一些不得已的少量文字删节，缘由也是众所周知。我想在这篇编后记中特别指出的，则是贯穿余先生几乎所有文字之中的"中国情怀"。在我看来，从1951年1月1日在《星岛日报》发表第一篇文字《能忍自安》（1950年12月22日撰于九龙）至今，余先生各种文字撰述背后，除了学术思想自身的理路之外，"中国情怀"可以说是一个最大的原动力。

在余先生的文字中，"中国情怀"一词最为人熟知的，大概出自他1985年发表于《联合报》和《明报月刊》的那篇《"常侨居是山，不忍见耳"——谈我的中国情怀》一文。1988年台湾允晨出版社出版了余先生一本文集《文化评论与中国情怀》，余先生的"中国情怀"更是由此广为人知。如果说余先生每次抒发自己的"中国情怀"，几乎都会引用明末清初周亮工《因树屋书影》卷二中"鹦鹉救火"的佛教故事，那么，至少在1981年，余先生为其1954年香港版的《到思维之路》一书撰写的"再版自序"中，已经引用这个故事了。而在那篇自序中，余先生特意提到，在他1950—1955年就读香港新亚书院钱穆先生门下期间，这个故事是最让他感动的。在此，我想再次将这个故事记录如下：

昔有鹦鹉飞集陀山，乃山中大火，鹦鹉遥见，入水濡羽，飞而洒之。天神言："尔虽有志意，何足云也？"对曰："常侨

居是山，不忍见耳！”天神嘉感，即为灭火。（国翔按：“常侨居是山”句《太平广记》、《佩文韵府》等古籍皆作“尝”，唯周亮工文中作“常”）

“中国情怀”中的“情怀”自然是名词，表示一种情感的怀抱与眷注所在。2010年，香港天地公司出版了一本题为《情怀中国》的书，也是余先生的一个散文集，当然，其篇幅远不如这本《中国情怀》为多。“情怀中国”中的“怀”字，是作动词用，即将“中国深怀于自己的情感”之意。当然，无论是“情怀中国”还是“中国情怀”，意思是同样的，表达的是对“中国”的一种深厚的情感。这种深厚情感的表达，正是余先生一再引用的“鹦鹉救火”故事中“常侨居是山，不忍见耳”这句话。

不过，这里的“中国”对余先生来说，正如中国历史上“中国”一词本身主要的含义一样，是一个超越了地域和政治的文化概念。如果我的理解不差，在余先生的心目中，“中国”代表的是一种承载了价值与文明的文化连续体。余先生之所以有这样一种“情怀”，之所以情系于此，正反映了他在情感上对于“中国”的眷恋。这种情感之所以在余先生那里格外沉重，原因不在别的，正在于他亲历了这个悠久的文化连续体被内忧外患特别是中国人自己凌迟的过程，在于他亲眼目睹了这一文化连续体几乎“随风而逝”的命运。余先生的“中国情怀”和“情怀中国”，都是在这一特定历史时期由内心所发。这样一种对“中国”的热爱，自然不是一般狭隘与肤浅的民族主义者所能理解的。

1985年4月香港《明报月刊》发表了刘绍铭先生的一篇关于大陆“游学生”文学的文章，其中引了当时国内一位文化官员“义正词严”的“爱国主义”质问，所谓“‘为有牺牲多壮志，敢教日

月换新天'！你芝加哥的和纽约的、旧金山和洛杉矶的美籍华人都加在一起，能懂得这两句诗的含义吗？"对此，余先生首先指出："'美籍华人'显然都是1949年以后出现的。1911年辛亥革命之后，1927年国民革命之后，甚至1945年抗战胜利以后，都没有听说过世界上有所谓'美籍华人'这种奇怪的动物。"继而，余先生引了陈垣（1880—1971）《通鉴胡注表微》"民心篇"第十七中如下的一段话，作为"不是答案的答案"：

> 孟子曰："三代之得天下也，得其民也，得其民者，得其心也。"恩泽不下于民，而责人民之不爱国，不可得也。去国必有可爱之道，而后能令人爱之，天下有轻去其国，而甘心托庇于他政权之下者矣。《硕鼠》之诗人曰："逝将去汝，适彼乐国。"何为出此言乎？其故可深长思也。

陈垣先生历来被认为是一位最富爱国情操的史学大师。他撰写《通鉴胡注表微》之日，正是在爱国情绪昂扬的抗战时期。他能写下以上这段话，并指出"其故可深长思也"，绝非偶然。究竟什么才是真正的"爱国"？实在是值得深思的。罗素的名言"爱国就是为一些很无聊的理由去杀人或被杀"固然未免偏激，但对于爱国主义这一冠冕旗帜之下悖逆人文和理性的观念和行为，倒也未尝不是一付清醒剂。

余先生一直关注国内的各种动态，近年来对于中国社会的种种问题更是关怀备至，为建设一个人文与理性的中国不懈陈词、倾注心力。这一点，在我看来，正是出于他不愿中国老百姓承受各种苦难的"不忍之心"。余先生的这一"不忍之心"，自然与孟子、陆象山和王阳明的"恻隐之心"、"本心"和"良知"同样千古不磨，而

落实在具体的时空之中，即直接表现为其“溥博渊泉”而跃动不已的“中国情怀”。陶渊明的诗中篇篇有酒，余先生的文字中则篇篇都饱含“中国情怀”。余先生对于中国历史上以及当今各种问题的关注，只有在这一“中国情怀”之下，才能获得相应与深切的理解。当然，我相信，余先生之所以屡屡引用“鹦鹉灭火”的故事，一方面是其“不忍见耳”之情的自然流露；另一方面，故事里天神助鹦鹉灭火之喻，也反映了他对于未来的某种坚定不移的信念。

这次编辑余先生的四本文集，我的学生李卓、王硕和邬正杰出力不少。我相信，他们之所以欣然其中，也都是出于对余先生人格与学问的敬佩和景仰。

彭国翔

2011年12月28日

于燕园未名湖畔

编后记之二

在余英时先生的《中国情怀——余英时散文集》、《卮言自纪——余英时自序集》两书的编后记中，我对北大出版社出版的这套《余英时作品系列》作了相关的说明，交代了该系列所含余先生四本著作的大致情况，尤其指出了余先生贯穿其中的“中国情怀”。时值《师友记往——余英时怀旧集》和《学思答问——余英时访谈集》两书出版之际，我想再对这两本书所特有的内容予以简略的说明。

余先生在中国大陆的第一部著作，是1987年上海人民出版社出版的《士与中国文化》。2000年以来，余先生的各种文字在大陆广为流传，广西师范大学出版社甚至出版了十卷本的《余英时文集》。余先生不同历史时期的各种作品，几乎都被收录到了这部文集之中。但是，余先生在20世纪70年代迄今发表于大陆以外出版物的一些文字，仍有一些历来未尝为大陆的读者得见。在《师友记往——余英时怀旧集》和《学思答问——余英时访谈集》这两部新出的文集中，都各有不少这一类珍贵的作品。

《师友记往》共收文字十七篇，其中有六篇是发表在大陆之外的出版物上，而以往大陆出版的余先生文集中从未收录。这六篇文字包括:《刘大中先生与新亚书院》(1975)、《吴君火狮行谊》(1986)、《追忆费景汉先生》(1996)、《悼念邢慕寰教授》(1999)、《一位尊人爱国的伟大书生》(2002)、《回忆诗友兼戏伴陈颖士》(2011)。各篇文字长短不一，读者都可感受到余先生待人的深情与厚意。

特别需要说明的是，本书不但在注释中简要介绍了余先生所回

忆的这些师友的生平，同时，还配上了不少珍贵的图片。例如，钱宾四与杨莲生两位先生的一张合影，就是余先生亲自提供，而以往从未公开的。

《学思答问》共收余先生的访谈录十六篇，其中也有六篇发表于大陆之外的出版物，之前大陆出版的各种余先生文集中也从未收录。这六篇文字包括：《学术何以必须自由》（1974）、《朗朗乾坤 含弘光大》（1979）、《坎坷求学路 儒家在中国》（1987）、《中华文化重建与出路》（1996）、《世纪交替中的中国知识分子》（1999）、《中国传统文化价值与发展》（2006）。这些文字，都是余先生在其博大精深的专业知识的基础上，对于时代和文化的精辟观察。在一问一答之间，余先生作为一位真正的公共知识人，其“良知”和“中国情怀”跃然纸上。

两书之中，即便那些大陆以往发表过的文字，之前也都是散见于各类报刊杂志，不便读者搜集。这次结集，也可为读者总览其文提供了极大的方便。

和《中国情怀》、《卮言自纪》一样，《师友记往》和《学思答问》都如余先生在自序中所说，流露了其个人的鲜明色彩。这种余先生称之为“有我之境”之中的我，正是儒家传统“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”这一“大我”与“大心”的充分反映。如果说整个中国思想传统历来最为看重的并不是抽象的理念和价值，而是能够自觉体现种种正面理念和价值的人格，那么，贯穿于整个这一《余英时作品系列》的精神气质，无论是“中国情怀”，还是“大我”与“大心”，显然都是余先生这个“人”的“人格”的彰显！

彭国翔

2012年11月15日

于燕园未名湖畔

本书汇集了20世纪70年代以来海内外诸多报刊杂志对余英时先生的各种访谈，其中多篇文字是内地读者首次得缘一见。余先生在问答中洞烛幽微，出言如枢机之发，读者从中可见余英时先生朗朗乾坤的气度，含弘光大的胸襟，以及对历史、思想、文化等各方面问题的深刻观察和精辟见解。



ISBN 978-7-301-21483-1

9 787301 214831 >

定价：29.00元